

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

*основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.*

ГОДЪ XXIV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

**У Книга (120).**

---

НОЯБРЬ — ДЕКАБРЬ. — 1913 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.  
Пименовская ул., соб. домъ.

1913 г.



# СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой. <b>Л. Лопатина</b> . . . . .	375
Джонъ Толандъ и его философско-религіозные взгляды. <b>Н. Виноградова</b> . . . . .	420
Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева. (По поводу статьи Л. М. Лопатина). <b>Кн. Е. Н. Трубецкого</b> . . . . .	439
-----	
Методологія этнки. <b>А. Щербины</b> . . . . .	575
Ученіе Риккерта о сущности философіи. <b>Б. Яковенко</b> . . . . .	605
Этическія теоріи Г. Спенсера и А. Бэна. <b>Ц. Балталона</b> . . . . .	679
Науки общественныя и естественныя. (Нѣсколько замѣчаній по поводу книги Н. Н. Алексѣева). <b>П. Новгородцева</b> . . . . .	716
-----	
<b>Критика и библиографія.</b>	
<b>I. Обзоръ книгъ.</b>	
<b>И. С. Проданъ.</b> Познаніе и его объектъ. (Оправданіе здраваго смысла). Часть 1-я. Харьковъ, 1913. XXVI+473. <b>Ц. з р. Б. Яковенко</b> . . . . .	723
<b>II. Библиографическій листокъ.</b>	
<b>Извѣстія и замѣтки.</b>	
Всероссійская подписка на памятникъ Константину Дмитриевичу Ушинскому. <b>Д. И. Тихомирова</b> . . . . .	749
<b>Матеріалы для журнальной статистики.</b>	
<b>Объявленія.</b>	



## Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой <sup>1)</sup>.

### IV.

Прежде всего примѣръ незаслуженно суроваго суда со стороны князя Е. Н. Трубецкого представляетъ его отношеніе къ ученію Соловьева о Троицѣ. Несомнѣнно, самъ Соловьевъ придавалъ умозрительному выведенію Тріединства Божія очень большое значеніе, неоднократно къ нему возвращался и посвятилъ ему много страницъ и въ „Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія“, и въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, и въ „La Russie et l'Eglise universelle“. И въ самомъ дѣлѣ, умозрительному толкованію истины о Троичности Божества принадлежитъ весьма существенное мѣсто въ системѣ Соловьева: черезъ это толкованіе получаетъ конкретное содержаніе идея о всеединствѣ Божіемъ, изъ него почерпаютъ свою опредѣленность столь важныя въ философіи Соловьева понятія о Софіи и міровой душѣ, въ немъ наконецъ коренится вся Христология Соловьева. Все это, казалось бы, должно было заставить отнести къ умозрительной дедукціи Божественныхъ ипостасей у Соловьева съ особеннымъ вниманіемъ; отъ спеціальной монографіи о философіи Соловьева съ полнымъ правомъ можно было ожидать, что въ ней будетъ прослѣжена эволюція его идей въ такомъ основоположномъ пунктѣ его міросозерцанія, отмѣчены различія въ относящихся къ нему построеніяхъ въ разныя эпохи жизни Соловьева, выдѣлено то, что въ этихъ

<sup>1)</sup> „Вопр. Филос. и Псих.“ № 119.

Вопросы философіи, кн. 120.

построеніяхъ принадлежитъ самому Соловьеву, отъ того, что въ нихъ навѣяно ученіями его предшественниковъ. Между тѣмъ, какъ поступилъ князь Е. Н. Трубецкой? На восьми страницахъ <sup>1)</sup> онъ даетъ блѣдное и внѣшнее изложеніе выводовъ Соловьева, почти исключительно по первымъ главамъ третьей книги въ „La Russie et l'Église universelle;“ потомъ на нѣсколькихъ страницахъ <sup>2)</sup> съ придирчивой <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева, т. I, стр. 309—317.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 317—321.

<sup>3)</sup> Во всякомъ случаѣ критика князя Трубецкого содержитъ недоразумѣнія, мало понятныя. Изъ словъ Соловьева (La Russie et l'Église universelle, p. 221), что троичность ипостасей, при совершенномъ единствѣ Божества, недоступна для воображенія, но ясно и раздѣльно познается чистою мыслію, князь Трубецкой выводитъ, что основная ошибка Соловьева состоитъ въ признаніи, будто истина троичности есть „результатъ самоопредѣленія „чистой“ мысли, т.-е. мысли, свободной отъ всего извнѣ (?) даннаго“ (стр. 317). Изъ этого далѣе онъ заключаетъ, что попытка Соловьева „вывести внутреннее содержаніе божественной жизни изъ понятія „бытія“ чрезвычайно напоминаетъ попытку Гегеля вывести изъ того же понятія многообразіе вселенной“ (стр. 317—318); что „априоризмъ у обоихъ философовъ въ одинаковой мѣрѣ мнимый, кажущійся“, и что „мысль обоихъ незамѣтно для нихъ опирается на положительныя данныя“ (стр. 318). Окончательно опровергая Соловьева, князь Трубецкой говоритъ: „Разъ онъ (Соловьевъ) признаетъ, что чистая мысль есть мысль по самой природѣ своей только формальная, т.-е. не заключающая въ себѣ никакого содержанія, то попытка вывести а priori изъ той же чистой мысли содержанія высшихъ тайнъ христіанскаго откровенія тѣмъ самымъ изобличается какъ невозможная“ (стр. 321).

Для меня совсѣмъ странно, какъ такой глубокой знатокъ сочиненій Соловьева, какъ князь Е. Н. Трубецкой, могъ не замѣтить, что термины „чистая мысль“ и „чистый разумъ“ употребляются у Соловьева очень широко и разнообразно, и что они далеко не всегда обозначаютъ чистую мысль, свободную отъ всего даннаго, въ смыслѣ Гегеля? Именно въ примѣненіи къ истинѣ триединства это гегелевское значеніе выраженія „чистая мысль“ явнымъ образомъ совершенно не подходитъ: вѣдь Соловьевъ со всею опредѣленностью говоритъ, что его построеніе троичности ведется при допущеніи, „что Богъ *естъ* въ положительномъ и полномъ смыслѣ этого слова“ (La Russie et l'Église universelle, p. 213). Развѣ это уже не есть данное и притомъ весьма содержательное данное? Изъ сопоставленія стр. 221 въ „La Russie et l'Église universelle“ съ „Чтеніями о Богочеловѣчествѣ“ на стр. 96 (Собр. соч. В. С. Соловьева, т. III, изд. 2-е) можно ясно видѣть, что подъ чистою мыслію Соловьевъ въ разсматриваемомъ случаѣ разумѣетъ просто мысль умозрительную, которая однако предполагаетъ высшее идеальное созерцаніе (стр. 97),—въ ея противоположности мышленію механическому, не способному возвыситься надъ

безпощадностью вскрываетъ въ общемъ построении Соловьева „рядъ логическихъ скачковъ и натяжекъ“; далѣе Соловьевъ обвиняется въ рационалистическомъ догматизмѣ, умаляющемъ значеніе вѣры и положительнаго откровенія, ничего не оставляющемъ на долю вѣры, несомвѣстимомъ съ подлинно религіозной точкой зрѣнія. И это все.

У читателя, знакомаго съ сочиненіями и съ міросозерца-ніемъ Соловьева, невольно поднимаются вопросы: прежде всего, почему изложеніе взглядовъ Соловьева въ столь важ-

формами пространства и времени. Выраженіе: чистая мысль, Соловьевъ прилагаетъ къ пониманію всеобщихъ логическихъ отношеній въ любыхъ данныхъ предметахъ, не только въ Божествѣ, но и въ „былинкѣ“ (тамъ же, стр. 100). Неужели же князь Трубецкой думаетъ, что черезъ это „былинка“ для Соловьева превращается въ чистую категорію мысли, отвернувшейся отъ всякаго даннаго содержанія и сосредоточенной только на себѣ? А разъ Соловьевъ подъ разумнымъ обоснованіемъ истины о троичности Божества вовсе не понималъ ея діалектическое выведеніе чистою мыслию въ гегелевскомъ значеніи этого слова, то тѣмъ самымъ падаютъ и упреки князя Трубецкого, что Соловьевъ незаконно вводилъ въ свое построеніе „положительныя данныя“: не контрабандою, а вполне сознательно вносилъ Соловьевъ, при опредѣленіи основныхъ моментовъ бытія духа, показанія внутренняго опыта, — лучше сказать, внутренней интуиціи, потому что въ своихъ выводахъ онъ останавливался не на эмпирическихъ обобщеніяхъ нашихъ случайныхъ переживаній, а лишь на томъ, безъ чего наша духовная жизнь дѣйствительно невозможна и немыслима. И онъ имѣлъ на это несомнѣнное право, разъ духовность Божества была принята какъ нѣчто данное (или заранѣе выведена).

Еще болѣе неожиданнымъ является обвиненіе Соловьева въ томъ, что онъ три логическихъ (однако для Соловьева абсолютно реальныхъ) термина— *субъекта* произвольно обращаетъ въ *лица*, приписываетъ имъ личную жизнь, и тѣмъ самымъ совершаетъ подстановку „терминовъ библейскихъ на мѣсто терминовъ логическихъ“ (Мірос. В. С. Соловьева, т. I, стр. 320). Прежде всего я не совсѣмъ понимаю, въ чемъ тутъ могло бы быть преступленіе? Въдъ и въ богословскомъ ученіи о св. Троицѣ *ипостась* и *лицо* употребляются какъ обозначенія синонимическія и взаимно замѣнимыя. Между тѣмъ князь Трубецкой, вѣроятно, согласится, что *ипостась* по своему прямому значенію неразличимо близко совпадаетъ съ понятіемъ: субъектъ,—князь Трубецкой и самъ толкуетъ понятіе *ипостаси* именно въ этомъ смыслѣ (тамъ же, т. I, стр. 317, т. II, стр. 248—249); одинаково и Соловьевъ сознательно разсматриваетъ *ипостась* и *субъектъ*, какъ логически равныя понятія (см. въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, стр. 94—95). Итакъ, еслибъ Соловьевъ и въ самомъ дѣлѣ совершалъ переходъ отъ понятія субъектовъ — *ипостасей* къ понятію *лицъ*, онъ только слѣдовалъ бы богословской традиціи. Но допустимъ даже, что въ такомъ переходѣ заключается великое заблужденіе (хотя князь

ной области ведется по „La Russie et l'Eglise universelle“? Въдъ это сочиненіе на первомъ планѣ преслѣдовало богословскія и церковно-историческія цѣли. Кромѣ того, Соловьевъ въ эпоху его написанія мало интересовался общеполитическими проблемами и былъ весь увлеченъ другими задачами. Выведеніе Троичности Божественныхъ ипостасей въ этомъ произведеніи излагается дѣйствительно ясно и просто, быть можетъ, даже съ преднамѣренной популярностью, но въ немъ нѣтъ живого трепета творческаго вдохновенія, которое чувствуется на лучшихъ страницахъ „Чте-

Трубецкой и не раскрылъ, въ чемъ оно состоитъ), — какъ онъ все-таки не замѣтилъ, что обвиняетъ Соловьева въ *несуществующемъ преступленіи*? Если я не ошибаюсь, въ La Russie et l'Eglise universelle, въ главахъ, посвященныхъ выведенію троичности Божества, вездѣ говорится только объ *ипостасяхъ*, а выраженіе: *лица* (personnes), употребляется только одинъ разъ (стр. 228), притомъ совсѣмъ мимоходомъ, явно въ качествѣ простого синонима ипостасей и безъ всякихъ попытокъ сдѣлать дальнѣйшіе выводы изъ такого обозначенія; а въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, при обоснованіи истины тріединства Божія (стр. 83—119), выраженіе: *лица*, насколько я могъ замѣтить, не встрѣчается ни разу. Гдѣ же именно Соловьевъ совершаетъ подмѣну термина *субъекты-ипостаси* терминомъ *лица* и при этомъ пользуется такой словесной подстановкой, чтсбы приписать ипостасямъ Божества личную жизнь? Скорѣе приходится думать, что Соловьевъ преднамѣренно избѣгалъ называть ипостаси лицами, въ виду соединенныхъ съ этимъ послѣднимъ словомъ сложныхъ ассоціацій.

Едва ли убѣдительнымъ представляется и опроверженіе мысли Соловьева, — что одинъ и тотъ же субъектъ не можетъ быть одновременно и совсѣмъ непроявленнымъ, и всецѣло проявленнымъ, и опять воспринявшимъ свое объективное проявленіе въ себя, въ единство своей уже раскрывшейся внутренней жизни, — простою ссылкой на то, что по завершеніи мірового процесса время упразднится, а между тѣмъ конечныя существа, оставаясь единичными субъектами, все-таки будутъ совмѣщать въ вѣчности всѣ три способа бытія. Въдъ, казалось бы, не это соображеніе о вѣвременности будущей жизни должно было опровергать истину о несомнѣстности другъ друга исключаютелкихъ состояній, а какъ разъ наоборотъ, истина о несомнѣстности должна была бы вызвать законное сомнѣніе въ предполагаемой абсолютной безвременности будущаго существованія конечныхъ тварей. А тогда самъ собой намѣтился бы выводъ: или послѣ конца міра всѣ ограниченныя твари должны всецѣло слиться съ единымъ и вѣчнымъ Божественнымъ бытіемъ, или, если отдѣльныя существа сохранять свою особую индивидуальную жизнь, они все-таки будутъ испытывать нѣкоторую послѣдовательность въ своихъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ.



ній о Богочеловѣчествѣ“ и „Философскихъ началъ цѣльнаго знанія“. Въ „La Russie et l'Eglise universelle“ онъ лишь подводитъ итоги своей прежней философской работы, притомъ для широкой, мало заинтересованной въ философскихъ тонкостяхъ публики. Оттого его изложеніе слишкомъ сжато, догматично, а иногда вызываетъ и серьезныя недоумѣнія: напримѣръ, опредѣленіе внутренняго качества Святого Духа какъ *наслажденія* (ia jouissance), при своей антропоморфной наглядности, едва ли много говоритъ для умозрительнаго пониманія.

Самъ собой становится предъ читателемъ и другой вопросъ: вину Соловьева развѣ не раздѣляютъ съ нимъ очень многіе представители христіанской мысли во всѣ времена ея развитія? Попытки понять и объяснить внутренній смыслъ Тріединства Божія дѣлали и первые апологеты, и Оригенъ, и бл. Августинъ, и отцы церкви первыхъ вселенскихъ соборовъ, и знаменитѣйшіе схоластики, и великіе мистики среднихъ вѣковъ, и мистики новаго времени, въ родѣ Якова Беме. Что же? Всѣ они рационализировали вѣру, отрицали тайну, сводили на нѣтъ все сверхъестественное, мистическое? <sup>1)</sup> Или они въ этомъ неповинны, а виноваты во всемъ этомъ одинъ Соловьевъ? Но въ чемъ же заключается такое рѣзкое различіе между ихъ попытками и его попыткой? Я не знаю, какъ рѣшаетъ для себя эти вопросы князь Трубецкой, — важно то, что въ своей книгѣ онъ ихъ совсѣмъ не касается. И мнѣ кажется, что онъ не имѣлъ на это права.

А въ связи съ этими вопросами находится и еще одно недоумѣніе: почему князь Е. Н. Трубецкой совсѣмъ не передалъ подробно мотивированный въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ взглядъ Соловьева на особое положеніе истины Тріединства среди другихъ догматовъ христіанства? Убѣжденно и пространно, въ нѣсколько пріемовъ, Соловьевъ доказываетъ, что общая идея Тріединства Божія есть столько

<sup>1)</sup> Міросоз. В. С. Соловьева, стр. 323.

же истина умозрительнаго разума, какъ и откровенія <sup>1)</sup>, и что исторически „отрицать связь между Филоновымъ учениемъ и неоплатонизмомъ, съ одной стороны, и христіанствомъ, т.-е. именно христіанскимъ учениемъ о Троицѣ или Трїединомъ Богѣ, совершенно невозможно“ <sup>2)</sup>. Онъ полагаетъ, что христіанское богословіе, во всей своей прошлой исторіи, можно сказать, питалось Платономъ и Аристотелемъ <sup>3)</sup>. Соотвѣтственно этому онъ такъ опредѣляетъ отношеніе древней философіи къ христіанской истинѣ: „Если сущность божественной жизни была опредѣлена александрійскими мыслителями путемъ чисто умозрительнымъ, на основаніи теоретической идеи Божества, то въ христіанствѣ та же самая всеединая божественная жизнь явилась какъ фактъ, какъ историческая дѣйствительность,—въ живой индивидуальности историческаго лица“ <sup>4)</sup>.

Мнѣ кажется, слѣдовало болѣе считаться съ этимъ исконнымъ убѣжденіемъ Соловьева, отъ котораго онъ не отказался во всю свою жизнь. Всякій серьезный богословъ согласится съ Соловьевымъ, что идея о троичности Божества исторически возникла какъ умозрительная истина, и что ея первая схемы были даны еще въ древней философіи. Нельзя отрицать тотъ фактъ, что во всѣхъ идеалистическо-мистическихъ системахъ древности, начиная отъ Платона, а, можетъ быть, даже пифагорейцевъ, постоянно утверждалась многоипостасность Божества,—иногда какъ *двойственность* божественныхъ ипостасей, по большей части какъ ихъ *тройственность*, и что нѣкоторыя изъ этихъ ученій несомнѣнно оказали вліяніе на формулы церкви. Вѣдь самое понятіе о Логосѣ въ его мистическомъ значеніи, какъ это князь Е. Н. Трубецкой хорошо знаетъ, впервые было выдвинуто Филономъ Александрійскимъ. Но если это все такъ, для христіанскаго мыслителя съ неизбѣжностью ставится

<sup>1)</sup> Собраніе сочиненій В. С. Соловьева, т. III, стр. 96.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 81.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 82.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 81.

вопросъ: въ чемъ заключается прочная умозрительная истина въ разнообразныхъ построенияхъ тройственности божественныхъ ипостасей, какъ въ древности, такъ и въ новое время,\* и какъ относится эта истина къ церковному учению о св. Троицѣ? Этотъ вопросъ вполне правомѣренъ въ глазахъ всякаго, кто допускаетъ умозрительное постиженіе дѣйствительности, и Соловьевъ, когда надъ нимъ задумался, не совершилъ никакого преступленія, а только былъ вѣренъ себѣ.

Для изслѣдователя и критика системы Соловьева при этомъ намѣчается и еще одна задача, которую, по моему, никакъ нельзя обойти: выдѣлить, какія изъ предшествующихъ философскихъ и мистическихъ объясненій истины о Трїединствѣ оказали наиболѣе существенное вліяніе на его мысль? И въ частности, какъ относится его собственная дедукція трехъ ипостасей къ аналогическому построению Шеллинга, къ глубокимъ интуиціямъ Якова Беме, котораго Соловьевъ внимательно изучалъ и очень уважалъ, къ ученіямъ знаменитыхъ мистиковъ въ Средніе Вѣка и въ патристическую эпоху? Что онъ взялъ въ своемъ толкованіи у другихъ, и что въ немъ всецѣло принадлежитъ ему самому? Вѣдь только такимъ путемъ можно опредѣлить степень оригинальности умозрительнаго творчества Соловьева въ этой области. Но князь Е. Н. Трубецкой этой задачи почти совсѣмъ не затрагиваетъ.

Вообще мнѣ странно, какъ могъ князь Трубецкой ограничиться чисто отрицательнымъ приговоромъ въ оцѣнкѣ такого ученія Соловьева, которое представляетъ лишь одно изъ звеньевъ въ многовѣковыхъ усиліяхъ и христіанской, и нехристіанской мысли разрѣшить одну и ту же очень давно поставленную проблему? Вѣдь утверждаетъ же <sup>1)</sup> князь Трубецкой (хотя въ довольно рѣшительномъ противорѣчїи съ тѣмъ, что онъ говоритъ нѣсколькими строками ранѣе): „я долженъ стремиться сознать и усвоить то, что мнѣ от-

1) Міросоз. В. С. Соловьева, т. I, стр. 322—323.

крыто: иначе откровеніе было бы бессмысленно, безцѣльно... откровеніе не исключаетъ познанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не укладывается въ него безъ остатка. Оно навсегда должно остаться, поскольку оно выражаетъ собою еще невыполненную задачу познанія, *заданнымъ*". Ограничимся этой уступкой: въ самомъ дѣлѣ въ сферѣ высшихъ истинъ, столь отдаленныхъ отъ нашего адекватнаго представленія, мы едва ли можемъ притязать на что-нибудь большее приближительнаго только ихъ пониманія. Но съ этой точки зрѣнія, тѣмъ настойчивѣе подымается вопросъ о *сравнительной* цѣнности нашихъ толкованій истинно-сущаго. И вотъ, вступая на почву такой *относительной* оцѣнки, неужели никогда не казалось князю Трубецкому, что, по крайней мѣрѣ, въ исторіи христіанскаго умозрѣнія Соловьевское толкованіе истины о тріединствѣ есть одно изъ лучшихъ, если не самое лучшее? Пускай князь Е. Н. Трубецкой перечтетъ существующія въ христіанской литературѣ объясненія троичности Божества и сравнитъ ихъ съ построеніемъ Соловьева: многія ли изъ нихъ выдержатъ сравненіе съ нимъ по ясности и законченности мысли, по опредѣленности результатовъ и по непринужденной полнотѣ согласія съ формулами церковнаго вѣроученія? Допустимъ, что Соловьевъ не рѣшилъ задачу до конца, и что истина не улеглась въ его рѣшеніе безъ остатка; можетъ ли все же это рѣшеніе, въ своихъ теоретическихъ преимуществахъ и въ своемъ историческомъ значеніи, остаться безразличною величиною для людей, которымъ интересенъ и дорогъ Соловьевъ, какъ самобытный философъ и какъ великая умственная сила? Или князь Е. Н. Трубецкой смотритъ иначе и считаетъ Соловьевское построеніе Троицы ниже и хуже другихъ попытокъ въ этомъ родѣ? Тогда и объ этомъ все-таки слѣдовало сказать.

Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой сосредоточилъ свое вниманіе на другой сторонѣ дѣла: съ большимъ душевнымъ подъемомъ и самыми яркими красками онъ изобличаетъ фальшь <sup>1)</sup> и недозволительное умаленіе вѣры въ самомъ за-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 323.

мысль Соловьева дать общепонятное объяснение истинѣ тріединства. „Если высшія тайны божественной жизни“, говоритъ онъ, „могутъ быть выведены а ргіогі и познаны естественными силами чистаго разума, то, спрашивается, что же остается на долю вѣры?“ <sup>1)</sup>. „Если истины вѣры навязываются намъ силою *логической необходимости*“, пишетъ онъ нѣсколько дальше <sup>2)</sup>, „то для усвоенія ихъ нѣтъ надобности въ интимномъ и личномъ отношеніи человѣка къ Богу: не нужно того акта *довѣрія*, той всецѣлой отдачи себя Богу, которая составляетъ самую сущность акта вѣры... Гдѣ есть логическая необходимость, тамъ уже не можетъ быть той обоюдной *свободы* въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, которая составляетъ самую сущность отношенія религіознаго... Вѣра въ св. Троицу не могла бы быть свободной для человѣка, еслибы онъ былъ логически вынужденъ признавать эту истину. Совершенно такъ же... Богъ не свободенъ открыть или не открыть человѣку свою Сущность, тайну своего бытія, если человѣкъ *необходимо* долженъ быть приведенъ къ познанію этой тайны силой естественнаго познанія... Отношеніе логическое по самой природѣ своей безлично: въ немъ человѣкъ обладаетъ знаніемъ божественнаго не потому, что Богъ *хочетъ* открыть ему свои тайны, сдѣлать его своимъ повѣреннымъ или *другомъ*, а потому, что для его познавательныхъ способностей *нѣтъ тайнъ*“.

Я не знаю, чему здѣсь больше удивляться: искренности негодованія князя Трубецкого или его явной несправедливости къ Соловьеву? Во-первыхъ, какъ могъ онъ упустить изъ виду настоятельныя утвержденія Соловьева, что въ истинѣ тріединства мы познаемъ только самые общіе моменты и отношенія въ Божественномъ бытіи, а не его конкретное, внутреннее безконечное содержаніе; что разумъ, *какъ разумъ*, постигаетъ лишь всеобщія отношенія, и это вѣрно не только о познаніи Божества, но и каждой твари,

1) Тамъ же, стр. 321.

2) Тамъ же, стр. 321—322.

ибо непосредственная, внутренняя и субъективная сторона всякой дѣйствительности для разума закрыта; что во всякомъ бытіи есть нѣчто ирраціональное, не въ смыслѣ неразумнаго, а въ смыслѣ того, что находится внѣ предѣловъ разума и не можетъ войти въ его сферу<sup>1)</sup>. „Есть нѣкоторый смыслъ“, говоритъ Соловьевъ, „въ которомъ необходимо признать тріединство Божіе совершенно непостижимымъ для разума, а именно: это тріединство, будучи дѣйствительнымъ и существеннымъ отношеніемъ живыхъ субъектовъ, будучи внутреннею жизнью сущаго, не можетъ быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими опредѣленіями разума, которыя всегда по самому понятію своему выражаютъ лишь общую, формальную сторону бытія“<sup>2)</sup>. „Дѣйствительность божественнаго міра, который по необходимости безконечно богаче нашего видимаго міра, очевидно, можетъ быть доступна вполне только для того, кто къ этому міру дѣйствительно принадлежитъ“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ<sup>3)</sup>. Неужели это все должно обозначать, что для человѣческаго разума въ Божествѣ *нѣтъ тайнъ*, которыхъ онъ не могъ бы вскрыть? Неужели князь Трубецкой думаетъ, что, по Соловьеву, ученый богословъ, овладѣвшій абстрактною формулою тріединства, находится къ Богу въ такой же интимной близости, какъ и великій праведникъ, непосредственно созерцающій въ высшемъ мистическомъ экстазѣ таинственную полноту Божественной жизни?

Во-вторыхъ, какія основанія имѣлъ князь Трубецкой утверждать, что Соловьевъ *все* содержаніе христіанства обратилъ въ систему логически-необходимыхъ умозрительныхъ истинъ и *ничего* не оставилъ на долю вѣры? Почему онъ пропустилъ совсѣмъ безъ вниманія самыя рѣшительныя заявленія Соловьева противъ возможности такого обвиненія? Вѣдь Соловьевъ всѣми словами говоритъ: „Оригинальность

1) Чтенія о Богочеловѣчествѣ, стр. 99.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же, стр. 117.

христіанства не въ общихъ взглядахъ, а въ положительныхъ фактахъ, не въ умозрительномъ содержаніи его идеи, а въ ея личномъ воплощеніи. Эта оригинальность отъ христіанства неотъемлема, и для утвержденія ея нѣтъ надобности вопреки исторіи и здравому смыслу доказывать, что всѣ идеи христіанской догматики явились какъ что-то безусловно новое, такъ сказать, упали готовыми съ неба“ <sup>1)</sup>. „Единственно христіане“, говоритъ онъ нѣсколько раньше, „первые познали божественный Логосъ и Духа не со стороны тѣхъ или другихъ логическихъ или метафизическихъ категорій, подъ которыми они являлись въ философіи александрійской: они познали Логосъ въ своемъ распятомъ и воскресшемъ Спасителѣ, а Духъ въ живомъ, непосредственно ими ошутимомъ началѣ ихъ духовнаго возрожденія“ <sup>2)</sup>. И еще: „Если мы рассмотримъ все теоретическое и все нравственное содержаніе ученія Христа, которое мы находимъ въ Евангеліи, то единственнымъ новымъ, специфически отличнымъ отъ всѣхъ другихъ религій, будетъ здѣсь ученіе Христа о Себѣ самомъ, указаніе на Себя самого, какъ на живую воплощенную истину“ <sup>3)</sup>. И передъ тѣмъ: „Христіанство имѣетъ свое собственное содержаніе, независимое отъ всѣхъ этихъ элементовъ, въ него входящихъ (т.-е. различныхъ ученій метафизическаго и этическаго характера), и это собственное содержаніе есть единственно и исключительно Христосъ. Въ христіанствѣ, какъ такомъ, мы находимъ Христа и только Христа, — вотъ истина, много разъ высказанная, но очень мало усвоенная“ <sup>4)</sup>.

О философѣ, такъ думающемъ, можно ли, хотя съ малѣйшимъ правдоподобіемъ сказать, что онъ оставилъ отъ христіанской вѣры одни отвлеченныя логическія утвержденія, а все другое изъ нея выбросилъ? Вѣдь явленіе Христа въ личности-человѣка Іисуса есть конкретный единичный фактъ

1) Тамъ же, стр. 82.

2) Тамъ же, стр. 81.

3) Тамъ же, стр. 112—113.

4) Тамъ же, стр. 112.

исторіи, который не подлежитъ, въ этомъ своемъ качествѣ, умозрительному выведенію изъ какихъ-нибудь общихъ онтологическихъ предпосылокъ. Божественность Иисуса можно глубоко и неотразимо почувствовать, можно испытать моральную необходимость признать ея внутреннюю правду, но ея нельзя доказать никакими діалектическими дедукціями,—потому что умозрительныя истины, и тогда, когда въ нихъ идетъ дѣло о самыхъ основныхъ началахъ и свойствахъ бытія, имѣютъ всегда смыслъ отвлеченный и общій и, слѣдовательно, изъ нихъ съ логической правомѣрностью могутъ быть выведены лишь положенія съ содержаніемъ также абстрактнымъ и общимъ. Это хорошо зналъ Соловьевъ и неоднократно заявлялъ объ этомъ. Иисусъ Христосъ, распятый и воскресшій, былъ для него предметомъ живой вѣры, хотя онъ и думалъ, что эта вѣра его обладаетъ высокой теоретической вѣроятностью <sup>1)</sup>. Центръ и корень религіознаго міросозерцанія Соловьева былъ въ его вѣрѣ въ Христа, а не въ какой-нибудь теоремѣ апіористической онтологіи, и мнѣ непонятно, какъ могъ князь Е. Н. Трубецкой, на разбираемыхъ нами страницахъ его труда, проглядѣть это. Скажетъ ли онъ, что въ своихъ суровыхъ обвиненіяхъ онъ имѣлъ въ виду только догматъ о Троицѣ? Но почему же онъ нигдѣ не сдѣлалъ этой необходимой оговорки? И какой тогда смыслъ получаютъ безъ всякихъ ограниченій высказанныя категорическія увѣренія, что при точкѣ зрѣнія Соловьева въ Божествѣ нѣтъ тайнъ, и что онъ ничего не оставляетъ на долю вѣры? Само собой является предположеніе, что въ своемъ строгомъ приговорѣ князь Трубецкой неосмотрительно смѣшалъ методъ Соловьева съ методомъ Гегеля, хотя въ своихъ методологическихъ взглядахъ Соловьевъ былъ только единомышленникомъ Шеллинга въ его положительной философіи и всю свою литературную дѣятельность рѣшительно отри-

---

<sup>1)</sup> См. объ этомъ его замѣчательное письмо къ Л. Н. Толстому. („Письма Соловьева“, т. III, стр. 38—42.)



цаль возможность достигнуть дѣйствительной истины черезъ саморазвитіе чистой, безпредметной мысли.

Важныя сомнѣнія вызываетъ и собственный взглядъ князя Трубецкого на природу религіознаго сознанія. Религіозное отношеніе, конечно, свободно, но лишь въ томъ смыслѣ, что отъ самого человѣка зависитъ, положить ли онъ центръ своего существованія въ Богѣ или въ самомъ себѣ. Но теоретическая свобода утверждать въ религіозной области все, что угодно, одинаковое логическое право вѣрить въ Бога или отвергать его <sup>1)</sup>, видѣть въ немъ любящаго Отца или враждебную и злую силу, высказывать о его существѣ самые разнообразныя и противорѣчивыя догматы, приписывать его волѣ діаметрально противоположныя рѣшенія, — едва ли совмѣстима съ цѣлостнымъ и серьезнымъ религіознымъ настроеніемъ. Религіозный идеалъ, возникшій изъ произвольнаго выбора между такими одинаково возможными предположеніями, будетъ случайнымъ и субъективнымъ образованіемъ, неспособнымъ вдохновлять даже тѣхъ, кто его создалъ, разъ они поймутъ, какими путями онъ въ нихъ сложился. Въ дѣйствительно религіозныя эпохи не такъ относились къ содержанію вѣры: для людей, тогда жившихъ, Богъ, его свойства и смыслъ его дѣятельности въ мірѣ были наличными, общепризнанными данными, подъ угломъ которыхъ на все смотрѣли и не могли смотрѣть иначе. Точно также гениальныя религіозныя натуры, въ которыхъ религіозный интересъ поглотилъ всѣ другіе, вѣрятъ въ Бога не потому, что такъ рѣшилъ ихъ произволь, а потому что Божество неотразимо открылось въ глубинахъ ихъ сознанія, какъ самое реальное изъ всего, что есть реального, и я никакъ не думаю, чтобы ихъ вѣра отъ того что-нибудь теряла въ своей цѣнности. И, наоборотъ, если бы онѣ только *могли* убѣдиться, что Божественная реальность есть лишь ихъ собственное свободное предположеніе, то ихъ внутренній миръ былъ бы навсегда нарушенъ, а Богъ

<sup>1)</sup> Міросозерцаніе В. С. Соловьева, т. I, стр. 265.

превратился бы для нихъ въ очень далекую и проблематическую величину. И то, что приходится сказать объ этихъ гениальныхъ избранникахъ человѣчества, относится, съ соотвѣтствующими измѣненіями, и къ лицамъ, одареннымъ меньшею религіозною воспріимчивостію: лишь въ мѣру сознанія независимости религіозной истины отъ произвольныхъ усмотрѣній и рѣшеній человѣка въ насъ присутствуетъ или отсутствуетъ вѣра. Вѣдь утвержденіе: „я свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога“, простыми словами переводится: я не знаю, есть Богъ или нѣтъ его. Разъ я твердо убѣжденъ въ такомъ моемъ незнаніи, какъ я при этомъ буду столь же твердо убѣжденъ, что Богъ есть? При этихъ условіяхъ возможна потребность въ вѣрѣ, желаніе вѣры, утѣшительныя мечты о разныхъ предметахъ вѣры, но не будетъ самой вѣры и дѣйствительнаго религіознаго отношенія къ Божеству. А когда оно возникнетъ, и пока оно будетъ, тѣмъ самымъ для насъ потеряется неограниченная свобода вѣрить, или не вѣрить. Свобода безразличія въ сферѣ религіозныхъ вѣрованій можетъ вызвать очень интересную и разнообразную игру нашихъ склонностей, мечтаній, вкусовъ и умственныхъ капризовъ, но она явнымъ образомъ неспособна дать ни твердыхъ убѣжденій, ни законченнаго міросозерцанія.

## V.

Другимъ примѣромъ односторонне отрицательной оцѣнки у князя Трубецкого взглядовъ Соловьева можетъ служить высказанное имъ обвиненіе Соловьевскаго пониманія Бога въ пантеизмъ. Читая упреки князя Е. Н. Трубецкого на эту тему, я лишній разъ убѣдился, насколько я былъ правъ, когда много лѣтъ назадъ, еще въ первой моей диссертациі, выражалъ пожеланіе, чтобы слово *пантеизмъ* совсѣмъ было выкинуто изъ философскаго лексикона. Ни однимъ терминомъ не злоупотребляютъ въ такой мѣрѣ, какъ этимъ, особенно когда дѣло идетъ о философскомъ обоснованіи истинъ

вѣры. Вѣдь стоило бы подумать, что *пантеизма* въ буквальномъ и строгомъ смыслѣ слова ( $\pi\acute{\alpha}\nu$ —все,  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ —Богъ) быть не можетъ, что дѣйствительно отождествить понятія: *Богъ* и *все*, нельзя, что это было бы равносильно утвержденіямъ: единое есть многое, безусловное есть условное, безконечное есть конечное, причина есть ея слѣдствіе и другимъ подобнымъ словосочетаніямъ, которыхъ въ буквальномъ и безотносительномъ смыслѣ невозможно мыслить въ виду явной взаимной противорѣчивости входящихъ въ нихъ терминовъ. Поэтому словомъ *пантеизмъ* обыкновенно пользуются для обозначенія нѣкоторыхъ общихъ тенденцій философской и религіозной мысли и притомъ,—что дѣлаетъ понятіе о пантеизмѣ особенно неопредѣленнымъ и безсодержательнымъ,—тенденцій, прямо противоположныхъ другъ другу. О пантеизмѣ говорятъ въ тѣхъ случаяхъ, когда у кого-нибудь замѣчаютъ или наклонность признавать реальность только за міромъ, а за Богомъ лишь настолько, насколько онъ имманентенъ міру и непосредственно слить съ его пространственно-временнымъ строемъ (пантеизмъ натуралистическій), или обратную наклонность, утверждать дѣйствительное бытіе только у Бога, а міру приписывать лишь призрачное и отраженное существованіе (пантеизмъ мистическій). Важно при этомъ, что о пантеизмѣ можно говорить лишь до тѣхъ поръ, пока эти двѣ противоположныя тенденціи пониманія дѣйствительности не доведены до конца: разъ будетъ признанъ только міръ конечныхъ вещей, а Богъ обратится лишь въ его другое названіе, тогда никакого пантеизма не останется, а мы получимъ простой *атеизмъ*. Съ другой стороны, если бытіе міра со всею послѣдовательностью будетъ провозглашено только кажущимся, мнимымъ явленіемъ, только ложнымъ призракомъ, мы будемъ имѣть *агностизмъ*, при которомъ въ реальной дѣйствительности не предполагается ничего, отвѣчающаго слову: *все*. Указанныя сейчасъ тенденціи въ различныхъ умахъ выражаются очень разнообразно и прихотливо переплетаются между собою, а такъ какъ нѣтъ ни одного человѣка, у котораго

не преобладали бы или натуралистическія, или мистическія наклонности, то обвиненіе въ пантеизмѣ, какъ противоположности настоящаго теизма, сплошь и рядомъ зависитъ отъ словесныхъ тонкостей и случайной терминологіи. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда такъ называемыя пантеистическія ученія существенно отклоняются отъ теистическаго взгляда, подъ пантеизмомъ всего чаще разумѣютъ матеріальное представленіе о Божествѣ, какъ о стихійной, безсознательной силѣ, порождающей міръ съ невольною необходимостью, чувственное представленіе о твореніи вещей, какъ о матеріальномъ изліяніи сущности Божіей, и тому подобныя идеи, которыя имѣютъ довольно мало общаго съ прямымъ смысломъ термина *пантеизмъ*<sup>1)</sup>. Поэтому, когда кого-нибудь обвиняютъ въ пантеизмѣ, настоятельно необходимо со всею точностью опредѣлить, въ чемъ именно полагаютъ смыслъ такого обвиненія и о какомъ пантеизмѣ идетъ рѣчь?

Есть одна важная форма такъ называемаго пантеизма, которая допускаетъ вполне опредѣленную характеристику и ближе другихъ отвѣчаетъ словесному значенію этого термина. Это — типъ міропониманія, по преимуществу свойственный нѣмецкой философской мысли и дающій основной тонъ большей части нѣмецкихъ идеалистическихъ системъ прошлаго вѣка: я разумѣю ученіе о *развивающемся абсолютномъ*. По этому ученію, Божество лишь въ концѣ временъ, лишь по завершеніи всего мірового и историческаго процесса, достигаетъ полноты самообладанія, самосознанія и внутренней гармоніи присущихъ ему противоположныхъ началъ, пока же космическій процессъ не пришелъ къ своей цѣли, Богъ лишь постепенно становится тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть. Богъ и міръ — двѣ неразрывныя и взаимно соотнесенныя стороны одной и той же дѣйствительности: Богъ ничто внѣ міра, потому что лишь въ міровомъ процессѣ онъ получаетъ единственную реализацію заключен-

<sup>1)</sup> Обо всемъ этомъ я говорилъ болѣе подробно въ „Положительныхъ задачахъ философіи“, т. I, изд. 2, стр. 276—290.

ныхъ въ немъ возможностей, и міръ ничто внѣ Бога, потому что вся его реальность состоитъ только въ томъ, что онъ прямо и непосредственно осуществляетъ собою и вмѣщаетъ въ себѣ единую жизнь абсолютнаго Божества. Зачатки такого пониманія мы находимъ еще у нѣмецкихъ мистиковъ, особенно у Якова Бёме;—своего наиболѣе своеобразнаго и законченнаго развитія оно достигло въ панлогизмъ Гегеля. Отъ пантеизма въ этомъ смыслѣ не былъ свободенъ и Шеллингъ, даже въ своей положительной философіи, когда онъ принципиально уже совсѣмъ порвалъ съ натуралистическими тенденціями своихъ первыхъ философскихъ построений.

Соловьевъ, несомнѣнно, испыталъ на себѣ очень большое вліяніе нѣмецкаго идеализма вообще и положительной философіи Шеллинга въ частности; основныя предпосылки послѣдней системы Шеллинга отразились на нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ Соловьевскаго міросозерцанія. Поэтому вопросъ о томъ, насколько въ ученіи Соловьева о Богѣ выразился свойственный нѣмецкимъ идеалистамъ пантеизмъ, является вполне законнымъ и заслуживаетъ серьезнаго вниманія со стороны всякаго изслѣдователя философіи Соловьева. Однако, въ такой формѣ поставленный онъ рѣшается довольно легко. Для безпристрастнаго критика должно быть яснымъ рѣзко отрицательное отношеніе, въ которое сталъ Соловьевъ, съ самаго начала своей литературной дѣятельности, къ нѣмецкому ученію о постепенномъ развитіи и совершенствованіи Бога въ космическомъ процессѣ. Уже въ „Кризисъ западной философіи“ онъ настойчиво доказываетъ, что въ Богѣ все вѣчно, что его не должны касаться никакія перемѣны во времени и что ни міровой, ни историческій процессъ ничего не могутъ въ немъ ни прибавить, ни убавить. Этому убѣжденію онъ остался вѣренъ и во всю остальную жизнь. Точно также нельзя приписать его богословскимъ взглядамъ и никакихъ другихъ отчетливыхъ признаковъ, которыми обыкновенно характеризуются особенности такъ на-

зывается пантеизма. Соловьевъ принципиально отвергалъ всякую безсознательность въ Богѣ; онъ всегда защищалъ внутреннюю свободу Божественнаго творчества, и его теорія міротворенія не имѣла ничего общаго съ предположеніемъ о матеріальномъ истеченіи, или выдѣленіи міра изъ Бога. Правда, былъ въ системѣ Соловьева одинъ пунктъ, на который нѣмецкая пантеистическая концепція оказала безспорное вліяніе: я разумѣю его ученіе о *становящемся* или *второмъ абсолютномъ*. О *второмъ* абсолютномъ онъ въ самомъ дѣлѣ думалъ, что оно имманентно міру и развивается въ немъ постепенно, и отождествлялъ это абсолютное съ человѣкомъ. Однако на этомъ пунктѣ я не буду сейчасъ останавливаться и по простой причинѣ: князь Е. Н. Трубецкой одобряетъ ученіе Соловьева о *второмъ абсолютномъ* и связанное съ нимъ ученіе о *мировой душѣ*, усваиваетъ ихъ себѣ и даже развиваетъ дальше, еще болѣе выдвигая въ нихъ пантеистическія черты. Поэтому цѣлесообразнѣе будетъ говорить объ этомъ важномъ элементѣ въ философскомъ міросозерцаніи Соловьева послѣ, когда мы лучше ознакомимся съ положительными воззрѣніями князя Е. Н. Трубецкого. Теперь я отмѣчу только, что Соловьевъ настоятельнымъ образомъ отдѣлялъ второе, имманентное міру, становящееся абсолютное отъ перваго, какъ всецѣло возвышающагося надъ міромъ въ своей внутренней вѣчности и законченномъ совершенствѣ, и противопоставалъ ихъ другъ другу, какъ твореніе и Творца. Все это даетъ полное основаніе утверждать, что въ своемъ пониманіи Бога и его отношенія къ міру, Соловьевъ держался строго теистическаго взгляда.

Князь Е. Н. Трубецкой думаетъ совсѣмъ иначе. По его мнѣнію, „отношеніе къ пантеизму... представляетъ собою больное мѣсто метафизики Соловьева“ <sup>1)</sup>. Князь Трубецкой признаетъ, что Соловьевъ хотѣлъ возвыситься надъ пантеизмомъ и преодолѣть его, но полагаетъ при этомъ, что

<sup>1)</sup> Міросозерц. В. С. Соловьева, т. I, стр. 302.

полное преодоленіе пантеизма было для него невозможнымъ въ виду его основной точки зрѣнія: Соловьевъ „смѣшиваетъ два міра, два существенно различныхъ порядка бытія и понимаетъ отношеніе Божественнаго къ здѣшнему какъ отношеніе сущности къ явленію“ <sup>1)</sup>. По взгляду князя Трубецкого, въ этомъ главный недостатокъ мысли Соловьева: Соловьевъ даже видитъ въ мірѣ нѣчто совсѣмъ прозрачное, превращая его въ продуктъ воображенія міровой души и въ результатъ ея ложной точки зрѣнія <sup>2)</sup>. Князь Трубецкой чрезвычайно высоко ставитъ ученіе Соловьева о второмъ абсолютномъ, но находитъ, что тотъ неправильно освѣщаетъ его отношеніе къ первому абсолютному. По мнѣнію князя Трубецкого, „у Соловьева сущее становящееся понимается по шеллингянски какъ необходимая составная часть самого (перваго) Абсолютнаго, отъ вѣка и притомъ существенно съ нимъ связанная“ <sup>3)</sup>; для Соловьева, „между сущимъ всеединымъ и сущимъ становящимся существуетъ отношеніе субъекта къ предикату, а, стало быть, между Абсолютнымъ и генезисомъ вообще“ <sup>4)</sup>; поэтому „генезисъ, становящееся бытіе, и у него относится къ Абсолютному какъ явленіе къ сущности“ <sup>5)</sup>.

Я, съ своей стороны, скажу, что главный недостатокъ критики князя Е. Н. Трубецкого, очень часто повторяющійся въ его книгѣ, заключается въ употребленіи очень общихъ терминовъ, весьма многосмысленныхъ вслѣдствіе своего широкаго распространенія въ философскомъ языкѣ, и по отношенію къ которымъ онъ почти не дѣлаетъ сколько-нибудь послѣдовательныхъ попытокъ объяснить, въ какомъ именно значеніи онъ ихъ употребляетъ. Черезъ это они получаютъ характеръ нѣкоторыхъ общихъ мѣстъ и догматическихъ критеріевъ, которыми все судится, но которые сами

---

1) Тамъ же, стр. 302.

2) Тамъ же, стр. 303.

3) Тамъ же, стр. 307.

4) Тамъ же, стр. 308.

5) Тамъ же.

остаются свободными отъ логическаго суда. Я не знаю, отчего это зависить,—быть можетъ, только отъ того, что, поставивъ задачу своего труда ознакомленіе читателей съ міросозерцаніемъ Соловьева, онъ невольно свои собственные взгляды излагаетъ лишь мимоходомъ, безъ надлежащаго обоснованія, не въ видѣ доказанныхъ положеній, а скорѣе въ формѣ категорическихъ, иногда загадочныхъ, заявленій. Во всякомъ случаѣ, его критическія замѣчанія и возраженія противъ Соловьева отъ этого не дѣлаются убѣдительнѣе. При обвиненіи философіи Соловьева въ пантеизмъ этотъ недостатокъ критическихъ приемовъ князя Трубецкого рѣзко бросается въ глаза. Мы уже видѣли сейчасъ, какимъ безсодержательнымъ и неопредѣленнымъ оказывается самое понятіе о пантеизмѣ и какъ трудно имъ пользоваться въ качествѣ мѣрила истинности или ложности философскихъ теорій. Подобнымъ образомъ и основной аргументъ, выставлемый княземъ Трубецкимъ въ пользу своего обвиненія, обращается съ понятіемъ, не менѣе двусмысленнымъ: князь Трубецкой утверждаетъ, что, для Соловьева, Богъ относится къ міру, какъ сущность къ явленію. Отчего же князь Трубецкой не указаль, что при этомъ онъ самъ разумѣетъ подъ словомъ „сущность“? Вѣдь „сущность“ далеко не принадлежитъ къ разряду философски ясныхъ понятій. Не говоря уже о тѣхъ колоссальныхъ злоупотребленіяхъ, которымъ подвергалось и до сихъ поръ подвергается это понятіе въ исторіи человѣческой мысли <sup>1)</sup>, не слѣдуетъ забывать, что оно уже въ самыхъ простыхъ своихъ приложеніяхъ имѣетъ двоякій смыслъ: подъ сущностью мы разумѣемъ или *субстанцію*, — субъектъ, существо, вещь, — которой принадлежатъ какія-нибудь свойства и состоянія, или, наоборотъ, *основное качество* или совокупность основныхъ качествъ, иначе сказать, общую природу какой-нибудь субстанции. Такъ, рассуждая о тѣлахъ, мы одинаково можемъ сказать: *тѣло есть протяженная сущность*, и *сущность тѣла есть протяженіе*.

1) См. мои „Положительныя задачи философіи“, особенно первую часть.



Между тѣмъ князь Трубецкой не только нигдѣ не отмѣтилъ этого различія, но, какъ увидимъ дальше и по другому поводу, довольно упорно смѣшиваетъ эти два значенія. Въ данномъ случаѣ однако для такого смѣшенія причинъ какъ будто нѣтъ. Приписываемое Соловьеву мнѣніе, что Богъ есть сущность міра, повидимому, слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что для Соловьева Богъ есть субстанція, а міръ совокупность свойствъ и состояній этой субстанции,—нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, Бога считать лишь за совокупность качествъ чего бы то ни было. Указаніе князя Трубецкого, что у Соловьева между сущимъ всеединымъ (Богомъ) и сущимъ становящимся (міромъ) существуетъ отношеніе субъекта къ предикату, вполне подтверждаетъ такое толкованіе высказаннаго имъ обвиненія. Однако едва мы такъ поймемъ мысль князя Трубецкого, какъ она представитъ явно несправедливый поклепъ на философію Соловьева. У Соловьева настолько сознательно и сильно вездѣ подчеркнута рѣшительная противоположность между свойствами и состояніями Божества, съ одной стороны, и свойствами и состояніями твари, съ другой, что на это нельзя не обратить вниманія. Имманентной субстанціей космическаго процесса въ философіи Соловьева можно считать душу міра, второе абсолютное, природу, становящуюся человѣкомъ, но никакъ не самого Бога въ неизмѣнной вѣчности его опредѣленій и состояній. По мысли Соловьева, мѣняться и развиваться можетъ только *другое* для Бога, поскольку оно отпало отъ него и стало *вне* Божественной жизни и черезъ это облеклось въ свойства и состоянія, прямо противоположныя внутреннимъ качествамъ Божественнаго бытія, обратившись тѣмъ самымъ въ его искаженный и опрокинутый образъ, и этой мысли нельзя устранить у Соловьева никакими перетолкованіями отдѣльныхъ цитатъ, вырванныхъ изъ контекста. Вѣдь самъ князь Трубецкой, во второмъ томѣ своего сочиненія, ставитъ въ особую вину произведеніямъ перваго періода творчества Соловьева (а именно эти произведенія онъ обвиняетъ въ пантеизмѣ), что въ нихъ Соловьевъ при-

знаеть не только субстанціальность міровой души, но и всѣхъ индивидуальныхъ душъ и всѣхъ реальныхъ центровъ бытія вообще, начиная съ атомовъ: признаніе *множественности* субстанцій, въ глазахъ князя Трубецкого, величайшій умозрительный грѣхъ Соловьева въ этотъ періодъ его дѣятельности. Какъ же того же самаго Соловьева и въ тотъ же періодъ его дѣятельности обвинять въ томъ, что для него единственной субстанціей былъ Богъ, а міръ, и въ цѣломъ, и въ частяхъ, представлялъ только явленіе этой субстанціи? Не слѣдуетъ ли скорѣе обратить, и съ гораздо большимъ основаніемъ, это обвиненіе противъ міросозерцанія Соловьева въ послѣдній періодъ его творчества, если по крайней мѣрѣ взять это міросозерцаніе въ томъ видѣ, какъ его излагаетъ князь Трубецкой? Если для Соловьева въ завершительную эпоху его философской дѣятельности Богъ дѣйствительно оставался единственной субстанціей, а всѣ творенія онъ разсматривалъ, какъ временныя образованія („ипостаси“), постоянно порождаемыя и поглощаемыя „Гераклитовымъ токомъ“ <sup>1)</sup>, причемъ реальность этихъ образованій представляла, въ его глазахъ, мимолетный продуктъ Божественнаго свободнаго творчества, то о такомъ взглядѣ можно безъ особенныхъ натяжекъ утверждать, что въ немъ міръ оказывался лишь *явленіемъ* единой Божественной *субстанціи*. Или, можетъ быть, я ошибаюсь, и князь Е. Н. Трубецкой, обвиняя именно первый періодъ творчества Соловьева въ томъ, что въ немъ устанавливалось между Божественнымъ и „здѣшнимъ“ отношеніе сущности къ явленію, понималъ терминъ „сущность“ вовсе не въ смыслѣ субстанціи? Но въ какомъ же смыслѣ онъ тогда понималъ его?

Еще менѣе убѣдительными представляются мнѣ обвиненія Соловьева въ томъ, будто онъ совсѣмъ отрицалъ реальность міра, видѣлъ въ немъ только обманчивую личину, считалъ его за продуктъ воображенія міровой души и ея ложной

1) „Міросозерцаніе В. С. Соловьева“, т. II, стр. 248—252.

точки зрѣнія <sup>1)</sup> и т. д. Какимъ бы иллюзіонизмомъ ни были окрашены относящіяся сюда отдѣльныя фразы Соловьева, навѣянные воспоминаніями о Шопенгауэрѣ, онѣ не должны были бы вводить въ заблужденіе такого тонкаго знатока сочиненій Соловьева, какъ князь Е. Н. Трубецкой. Подлинное міросозерцаніе Соловьева заключалось, конечно, не въ этихъ случайныхъ отраженіяхъ когда-то привычныхъ формулъ. Соловьевъ могъ называть внѣбожественный міръ субъективно перестановленнымъ и опрокинутымъ божественнымъ міромъ; но онѣ при этомъ думалъ, что божественный міръ, насколько онѣ содержался въ міровой душѣ, былъ *въ ней* дѣйствительно *отпрокинутъ* при ея паденіи. Онѣ могъ считать природу продуктомъ воображенія и ложной точки зрѣнія міровой души, но самое это воображеніе и ложное отношеніе къ божественному міру онѣ признавалъ вполне реальными космическими и метафизическими фактами: онѣ потому только и могъ говорить объ *искаженіи* Божественнаго бытія, что для него внѣ Божества существовала нѣкоторая въ себѣ самостоятельная, субстанціальная реальность. Признаніе наличной данности искаженнаго Божественнаго образа есть не доказательство пантеизма Соловьева, а весьма серьезное опроверженіе всякихъ предположеній о немъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Тамъ же, т. I, стр. 308.

<sup>2)</sup> Точно также едва ли умѣстно обвинять Соловьева въ пантеистическомъ пониманіи отношенія второго абсолютнаго къ первому: едва ли отвѣчаетъ требованіямъ философской точности характеризовать второе абсолютное какъ составную часть Бога (стр. 304) въ ученіи, которое принципиально отрицаетъ какія бы то ни было части въ Божествѣ. Съ другой стороны, едва ли можно ставить въ вину Соловьеву, что онѣ признавалъ отъ вѣка установленную связь Бога съ его твореніемъ: при самой теистической точкѣ зрѣнія (и даже при теистической болѣе, чѣмъ при какой-нибудь другой) все-таки приходится признать, что въ Богѣ и для Бога все вѣчно,—и его разумъ, и его воля, и его предвидѣніе самыхъ мельчайшихъ событій, и всѣ его рѣшенія о нихъ. Ничего не прибавляетъ къ обвиненію въ пантеизмѣ и указаніе, что у Соловьева тварь связана съ Богомъ *существенно*, разъ значеніе этого слова остается неопредѣленнымъ. Еще менѣе говорить намъ соображеніе, будто у Соловьева второе абсолютное не имѣетъ своей особой природы сравнительно съ первымъ (стр. 308). Я не знаю, что князь Трубецкой разумѣетъ здѣсь

## VI.

Изъ сказаннаго легко видѣть, что обвиненіе Соловьева въ пантеизмъ оказывается, во всякомъ случаѣ, *малосодержательнымъ*. Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой придаетъ этому обвиненію основоположное значеніе: ему представляется, что отрѣшеніе отъ Соловьевскаго пантеизма есть главное условіе для удовлетворительнаго рѣшенія философской задачи <sup>1)</sup>. Отсюда получается одинъ изъ самыхъ существенныхъ пунктовъ отклоненія князя Трубецкого отъ міросозерцанія Соловьева: предполагаемому пантеизму Соловьева онъ противопоставляетъ свое ученіе о твореніи міра *изъ ничего* <sup>2)</sup>. Формула, утверждающая твореніе *изъ ничего*, не является въ исторіи христіанской мысли чѣмъ-нибудь новымъ: она освящена авторитетомъ Священнаго Писанія и составляетъ общее мѣсто обычныхъ богословскихъ разсужденій. Но богословы при этомъ настоятельно предупреждаютъ, чтобы въ этомъ *ничто*, изъ котораго созданъ міръ, никакъ не видѣли чего-либо даннаго Божеству и отличнаго отъ него и не смотрѣли на *ничто*, какъ на матеріаль творенія, т.-е. чтобы ему давали только отрицательный, а никоимъ образомъ не положительный смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ, выраженіе: *изъ ничего*, въ буквальномъ значеніи, есть только метафора. Мысль христіанскаго вѣроученія гораздо точнѣе выражается словами: Богъ создалъ міръ *не изъ чего*, или еще проще: міръ *ни изъ чего* не созданъ <sup>3)</sup>. Въ обсуждаемой нами обычной формулѣ просто и

---

подъ природою. Но если онъ имѣетъ въ виду совокупность основныхъ свойствъ, то ихъ отличіе у второго абсолютнаго отъ свойствъ перваго утверждается у Соловьева очень настойчиво, и этому, конечно, не противорѣчитъ допущеніе, что въ разумѣ Божіемъ объ этомъ отличіи становящагося, тварнаго бытія дана вѣчная идея. Также совсѣмъ неясно, почему при такихъ условіяхъ отношеніе Бога и міра не можетъ быть свободнымъ, когда, для Соловьева, самое возникновеніе тварныхъ, внѣбожественныхъ формъ предполагаетъ свободный актъ самоопредѣленія.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 309.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

<sup>3)</sup> Ср. мои „Полож. зад. философіи“, изд. 2, т. I, стр. 285.

только утверждается *отсутствіе* въ міротвореніи чего-нибудь, кромѣ творческой силы Бога, — чего-нибудь внѣшняго Богу.

Князь Е. Н. Трубецкой недостаточно считался съ предостереженіями богослововъ и поэтому разошелся не только съ Соловьевымъ, но и съ богословскимъ ученіемъ. Можетъ быть, противъ его воли, у него *ничто* получаетъ гораздо болѣе положительную роль, чѣмъ это допускаетъ его прямой смыслъ. Оно оказывается нѣкоторымъ предварительнымъ состояніемъ тварнаго міра, даже его внутреннею сущію, поскольку она представляетъ нѣчто отдѣльное отъ Бога, — оно является субстратомъ становленія, испытываетъ различныя превращенія, оно характеризуется какъ внутренней корень обособленности и самостоятельности отдѣльныхъ существъ. Я ограничусь немногими цитатами, но ихъ можно было бы привести значительно больше. „Сущность каждаго становящагося существа“, говоритъ князь Трубецкой, „*есть ничто, объективно определенное къ бытію въ какой-либо идеѣ*“ <sup>1)</sup>. „Абсолютное остается неограниченнымъ и совершеннымъ. „Другое“ не можетъ его ограничивать, ибо отдѣльно отъ Абсолютнаго оно — ничто, оно становится *чѣмъ-нибудь* только въ абсолютномъ творческомъ актѣ“ <sup>2)</sup>. „Сущее въ чловѣкѣ — *ничто* внѣ божественной дѣйствительности: только поставленное въ опредѣленное отношеніе къ божественной идеѣ, оно превращается въ нѣчто“ <sup>3)</sup>. „Міръ въ своей основѣ свободенъ и отрѣшенъ отъ вѣчной Божественной природы, отличаясь отъ нея не въ явленіи только, а въ самомъ метафизическомъ своемъ корнѣ... Онъ (міръ) въ одно и то же время и *ничто*, и *бытіе*, ибо сущность всякаго процесса во времени... именно и заключается въ *переходѣ* отъ небытія къ бытію... Начало міра есть скудость, *ничтожество* бытія, положеннаго въ отвлеченіи отъ „Софіи“, которая, наоборотъ, есть *полнота* бытія“ <sup>4)</sup>. „Лич-

<sup>1)</sup> Міросозерчаніе В. С. Соловьева, т. I, стр. 299—300.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 309.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 365.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 390—391.

ность есть существо, свободное *отъ* вѣчности и *для* вѣчности. *Сама въ себѣ* она есть ничто, но въ своемъ назначеніи она бесконечно содержательная и цѣнная *часть* Божественнаго Всеединства“ <sup>1)</sup>. „Разсматриваемый въ самомъ себѣ, вѣбожественный міръ *есть* ничто. Онъ *становится* чѣмъ-нибудь только въ томъ творческомъ *fiat*, въ которомъ ему сообщаются тѣ или другія положительныя формы и качества“ <sup>2)</sup>. „Личность, какъ существо сотворенное, *есть* ничто, актомъ творенія превращенное въ „нѣчто“, призванное служить *подставкой* для Божества“ <sup>3)</sup>. „Не одна только человѣческая душа, и весь нашъ становящійся міръ переживаетъ христіанскимъ религіознымъ сознаниемъ какъ *ничто въ самомъ себѣ*“ <sup>4)</sup>. „Сама въ себѣ она (человѣческая природа)—то *ничто*, изъ котораго все создано“ <sup>5)</sup>.

Я спрошу: неужели это только живописныя метафоры, или въ этихъ фразахъ высказывается серьезная мысль автора? И если онъ все это думаетъ, то какъ онъ себя защититъ отъ весьма естественнаго обвиненія въ *дуализмъ*? Правда, князь Трубецкой рѣшительно утверждаетъ, что онъ не признаетъ въ мірѣ никакой совѣчной Богу субстанціи,—но развѣ дѣло въ названіяхъ? Развѣ не настаиваетъ онъ все-таки, что міръ отличается отъ Божества „въ самомъ метафизическомъ своемъ корнѣ“, и что онъ „имѣетъ особую, *отдѣльную* (курсивъ мой) отъ божественной природы основу“ <sup>6)</sup>? Важно, что онъ признаетъ для міра *два* начала. И въ этомъ признаніи, конечно, ничего не мѣняется оттого, что онъ второе начало, въ конкретныхъ формахъ его реализаціи, ставитъ въ зависимость отъ перваго, божественнаго начала. Князю Е. Н. Трубецкому хорошо извѣстно, что въ огромномъ большинствѣ *философскихъ* дуалистическихъ ученій второе, матеріальное начало является совер-

<sup>1)</sup> Тамъ же, т. II, стр. 250.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 251.

<sup>3)</sup> Тамъ же.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 274.

<sup>5)</sup> Тамъ же, стр. 275.

<sup>6)</sup> Тамъ же, т. I, стр. 390.

шенно пассивнымъ по отношенію къ первому,—активному и творческому. Такъ смотритъ на двойственность началъ въ существующемъ наиболѣе геніальный и типичный дуалистъ древности Платонъ, и въ этомъ за нимъ слѣдоваль Аристотель; Платонъ, предупреждая князя Е. Н. Трубецкого, опредѣляетъ матеріальное начало прямо какъ *не сущее* или *ничто* (μη ὄν).

Чрезвычайно приходится жалѣть, что князь Трубецкой, съ одушевленіемъ разсуждая о твореніи міра *изъ ничего*, о превращеніяхъ *ничто* въ *нѣчто*, о роли *ничто*, какъ метафизическаго корня и подставки и въ космической эволюціи, и въ процессахъ индивидуальной жизни, ни разу не поставилъ принципіальнаго вопроса: о какомъ *ничто* онъ говорить? О *ничто* относительномъ и сравнительномъ, или о *ничто* въ прямомъ и безусловномъ значеніи слова, т.-е., о совершенномъ отсутствіи какого бы то ни было существованія, въ какомъ бы то ни было отношеніи? Употребляя греческую терминологию, говоритъ ли онъ о *μη ὄν* или объ *ὄν ἔν*? Если о первомъ, то тогда онъ дуалистъ и въ этомъ отношеніи ничѣмъ не отличается отъ другихъ платониковъ; если о второмъ, тогда не только цитированныя мѣста, но и многія другія, непрочитированныя мною, соображенія уважаемаго автора лишаются всякаго содержанія и смысла. Еще Парменидъ Элейскій провозгласилъ аксіому: *небытія нѣтъ*, и едва ли можно что-нибудь серьезно возразить противъ этой невинной истины: вѣдь она сводится къ тавтологической формулѣ: *чего нѣтъ, того нѣтъ*. Какъ можетъ что-нибудь служить матеріаломъ для чего бы то ни было, какъ оно можетъ испытывать какія-либо превращенія, какъ оно можетъ оказаться чему-нибудь подставкой, если его *совсѣмъ нѣтъ*? Такое *ничто* явнымъ образомъ ничего объяснить не можетъ.

Если внимательно вдуматься въ общую концепцію князя Е. Н. Трубецкого, еще рѣшительнѣе обнаруживается ея сходство съ платоническимъ дуализмомъ. Развѣ не изъ особаго метафизическаго корня созданной вселенной объ-

ясняется у князя Трубецкого свойственная тварямъ способность переживать различныя состоянія и неизбѣжность для нихъ лишь постепенно приближаться къ заданнымъ для нихъ идеальнымъ нормамъ, по отношенію къ которымъ онѣ являются только смутнымъ и кривымъ зеркаломъ? Развѣ не этотъ самостоятельный корень всего сотвореннаго оказывается носителемъ множественности относительно независимыхъ вещей и существъ, въ противоположность чистому единству Божества? И развѣ не въ немъ источникъ разныхъ случайныхъ образованій въ космическомъ процессѣ и всякаго зла въ мірѣ? <sup>1)</sup> Какъ и Платонъ, князь Трубецкой приписываетъ особой и отдѣльной отъ божественной природы <sup>2)</sup> міровой основѣ вполнѣ положительную силу: силу противодѣйствія божественному.

Все это даетъ несомнѣнное право назвать князя Е. Н. Трубецкого дуалистомъ въ философіи: мнимому пантеизму Соловьева онъ противопоставляетъ вполнѣ дѣйствительный дуализмъ. Этому нѣтъ причины удивляться: плюрализмъ, и по преимуществу въ дуалистической формѣ, представляетъ въ настоящее время очень распространенную и популярную философскую теорію; нѣтъ ничего страннаго, что и князь Трубецкой уплатилъ ему свою дань. Странно скорѣе другое, — что князь Трубецкой совсѣмъ не оцѣнилъ значенія своихъ дополненій къ міросозерцанію Соловьева и серьезно думаетъ, что своими поправками онъ только договариваетъ до конца взгляды Соловьева и при этомъ приближаетъ ихъ къ церковному вѣроученію. На дѣлѣ, онтологическія предпосылки князя Трубецкого совершаютъ въ системѣ Соловьева цѣлый переворотъ и даютъ совсѣмъ другое освѣщеніе метафизическимъ проблемамъ, надъ которыми особенно много размышлялъ Соловьевъ. То, что въ нихъ представлялось Соловьеву наиболее труднымъ, князь Трубецкой предполагаетъ заранѣе рѣшеннымъ и даннымъ. Для Соловьева, какъ послѣдовательнаго мониста, получалъ огромную прин-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 392—394.

<sup>2)</sup> Стр. 392.



ципальную важность вопросъ: если Богъ есть единственное начало всякой реальности и всякой наличности, то какъ возможно, чтобы что-нибудь оказалось *внѣ* его и чтобы вызванныя имъ къ бытію творенія могли противостать ему? Хорошо или дурно, онъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ указаніемъ на заключенное въ творческой силѣ Божества многообразіе потенцій тварнаго бытія и на присущую этимъ потенціямъ изначальную свободу. Для князя Трубецкого тутъ просто нѣтъ никакого вопроса: онъ заранѣе предполагаетъ, что Богъ реализуется не только въ себѣ, въ своей природѣ, но и внѣ себя, въ своей свободѣ. И онъ не замѣчаетъ, что черезъ это для Бога съ самаго начала предполагается существующимъ какое-то *внѣ*, какая-то внѣшняя сфера дѣйствія <sup>1)</sup>. Это у него какъ бы само собою разумѣется <sup>2)</sup>; онъ не дѣлаетъ никакой попытки ближе объяснить, что значить для Бога *внѣ*. Опять невольно припоминается Платонъ съ его характеристикой матеріальнаго начала, какъ пространства или мѣста (*χώρα*).

Правда, князь Трубецкой старается установить нѣкоторое внутреннее различіе между осуществленіемъ Бога въ его природѣ и въ его свободѣ: въ противоположность свободѣ внѣшней творческой дѣятельности, „Божественная природа есть царство безусловной необходимости“ <sup>3)</sup>. Однако я едва ли ошибусь, если отнесу эту мнимую аксіому о Божественной природѣ къ числу самыхъ темныхъ пунктовъ метафизики князя Трубецкого. Прежде всего, откуда она взялась? Вѣдь авторъ не дѣлаетъ ни малѣйшей попытки, чтобы ее доказать или сколько-нибудь обстоятельно освѣтить. У Соловьева онъ ее едва ли могъ заимствовать;— для этого философія Соловьева была слишкомъ проникнута сознаніемъ внутренней свободы Божества; по ученію Соловьева, Богъ свободно раскрываетъ себя, какъ всеединство сушаго, и соотвѣтственно этому, душа міра,

1) Тамъ же, стр. 415.

2) Стр. 309.

3) Стр. 372.

еще пребывая въ немъ, уже была свободнымъ началомъ, ибо въ Богѣ все свободно, будучи порожденіемъ его свободного самораскрытія. Можно подумать, что князь Трубецкой, провозглашая свою аксіому, просто вдругъ вспомнилъ о Спинозѣ.

Между тѣмъ она вызываетъ противъ себя серьезныя принципиальныя возраженія. Если бытіе Божества есть абсолютное самоутвержденіе и самоопредѣленіе,—а едва ли его можно понять иначе,—то тѣмъ самымъ оно абсолютно свободно. Надъ нимъ не тяготѣетъ никакой фатумъ, никакая *природа*,—напротивъ, Богъ самъ есть ничего ранѣе себя не предполагающій, свободный источникъ всей своей реальности, а, стало быть, и всѣхъ необходимо мыслимыхъ отношений между этими свойствами, разъ они даны. Строго говоря, природа Бога только и заключается въ его свободѣ: вся жизнь его есть самораскрытіе его абсолютно свободного творчества. Ретроспективно усматриваемая нашимъ познающимъ разумомъ (въ предположеніи, что Божество уже намъ дано) необходимость его внутреннихъ опредѣленій едва ли обозначаетъ что-нибудь большее простой сообразности его свободы съ самой собою. Разъ Богъ есть свободная творческая сила, конечно, невозможно, чтобы онъ при этомъ былъ протяженной и непроницаемой матеріей, во всѣхъ своихъ движеніяхъ подчиняющейся законамъ инерціи и толчка; разъ все содержаніе его бытія порождается его самоопредѣленіемъ, для него, очевидно, не можетъ быть ничего, по существу ему внѣшняго, что было бы ему дано помимо него и тѣмъ самымъ ограничивало бы его самостоятельность и т. д. Для нашей познающей мысли это все логически необходимыя послѣдствія, вытекающія изъ самой сущности Божества. Но для Бога эта необходимость обозначаетъ только *отсутствіе всего принудительно необходимаго*. Съ полнымъ основаніемъ можно доказывать, что въ сферѣ Божественнаго свобода и необходимость суть соотносительныя понятія,—но лишь въ томъ смыслѣ, что всякая необходимость въ Богѣ есть только

производное и условное выражение изначальной свободы его бытія.

Я не хотѣлъ бы здѣсь еще дальше отвлекаться въ область соображеній, которыя были гораздо подробнѣ мною изложены въ моихъ „Положительныхъ задачахъ философіи“<sup>1)</sup> и нѣкоторыхъ статьяхъ. Сказаннаго, мнѣ кажется, достаточно, чтобы видѣть, что аксіома князя Е. Н. Трубецкого звучитъ очень односторонне и что она, во всякомъ случаѣ, нуждается въ обоснованіи и оправданіи. Вѣдь къ природѣ Божества, по князю Трубецкому, должны относиться и тѣ вѣчные нормативные образы созданныхъ вещей, которые заключены въ Божественной Софіи<sup>2)</sup>. Неужели эти образы во всемъ ихъ конкретномъ и положительномъ содержаніи вызваны предъ Богомъ съ фатальною неизбѣжностью, а не являются собой вѣковѣчный продуктъ его свободнаго творчества? Въ чемъ тутъ могла бы состоять роковая необходимость, когда дѣло идетъ о конкретной индивидуальности возможныхъ созданій, которая, какъ таковая, явно не допускаетъ исчерпывающей дедукціи изъ какихъ-нибудь всеобщихъ свойствъ и отношеній<sup>3)</sup>. Не вынуждены ли мы, напротивъ, признать, что необозримо богатая и содержательная сфера свободы дана уже въ самой природѣ Божества, а не начинается только за ея предѣлами? И съ другой стороны, если въ Божественной природѣ дѣйствительно все подчинено безусловной необходимости, какъ можетъ существо, обладающее такой природой, совершать внѣ себя свободные акты? Развѣ можетъ

1) „Положит. зад. филос.“, ч. I, изд. 2, стр. 309—312, ч. II, стр. 270—287.

2) Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей книги князь Трубецкой даже отождествляетъ Софію съ Божественной природою, чѣмъ вноситъ въ ученіе о ней большую двусмысленность. Какъ бы ни расходились между собою во взглядахъ на Софію Соловьевъ и князь Трубецкой, въ одномъ они несомнѣнно сходятся: и по ученію Соловьева, и по ученію князя Трубецкого, насколько я его понимаю, Софія есть вѣчный первообразъ созданнаго міра или *конечной природы*, предстоящій Божественному разуму, но никакъ не изначальная сущность Божества въ немъ самомъ и до всякихъ проявленій. Съ этой точки зрѣнія, Софію можно назвать природою *въ Богу*, но не природою *Богъ*.

3) См. „Положительныя задачи философіи“, ч. II, стр.

Богъ стать въ противорѣчіе съ своей природой? Свобода не окажется ли тогда исключительнымъ достояніемъ того реального *ничто*, которому одинаково открыты и бытіе и небытіе, и скудость ничтожества и полнота жизни въ Божествѣ, а роль Божества не сведется ли къ необходимому установленію необходимыхъ нормъ для возможныхъ путей загадочной основы міра? Всѣ эти вопросы поднимаются сами собой, но князь Трубецкой не даетъ на нихъ никакого отчетливаго отвѣта. Ясно только одно, что онъ все-таки признаетъ безусловную свободу Божества, но помѣщаетъ ее куда-то внѣ его собственной природы и дѣйствительности.

## VII.

При общей дуалистической постановкѣ міросозерцанія кн. Е. Н. Трубецкого, понятны тѣ видоизмѣненія, которыя онъ вноситъ въ ученіе Соловьева о Софіи премудрости Божіей. Для Соловьева Богъ есть единственный источникъ всякой реальности, всякой самостоятельности и всякой отдѣльности въ существующемъ. Ничего *внѣ* Бога онъ не предполагаетъ. Соотвѣтственно этому, для Соловьева, Софія есть вѣчный идеальный первообразъ міра, въ которомъ однако изначала содержится и вся полнота реальныхъ потенцій міра; это есть *все*, какъ отъ вѣка осуществленная въ Божествѣ для себя самого мощь разнообразныхъ проявленій его творчества; это живое подобіе Божіе, потому что въ немъ Божественная суть повторяется въ вѣчномъ идеальномъ твореніи. Но, стало быть, этому первообразному міру, и прежде всего его внутреннему центру, — міровой душѣ, — должна принадлежать сила свободного самоопредѣленія, иначе онъ не былъ бы Божіимъ подобіемъ: вѣдь самоопредѣленіе и свобода — основныя свойства Божества. По мысли Соловьева, въ свободѣ міровой души заключалось условіе ея паденія, послужившаго началомъ мірового процесса. Но, конечно, при этомъ онъ не думалъ, что Божество при началѣ міра внутренне расколо-

лось, и что отъ Бога отдѣлился его разумъ. Соловьевъ твердо стоялъ на вѣчности и неизмѣнности Божественной жизни. Для него, Богъ отъ вѣка созерцалъ *всю* проявленія своей творческой мощи; онъ и въ міровой душѣ созерцалъ не только то, чѣмъ она стала, но и чѣмъ она будетъ и чѣмъ должна быть <sup>1)</sup>. Этому убѣжденію Соловьевъ не измѣнялъ никогда.

Совсѣмъ другими глазами смотреть на Софію князь Е. Н. Трубецкой. У него міръ съ его раздѣленностью и временнымъ теченіемъ, съ самостоятельностью и взаимнымъ противоборствомъ составляющихъ его вещей и существъ, есть нѣчто внѣшнее Богу и иное для него въ самомъ своемъ метафизическомъ корнѣ. Поэтому Софія, для кн. Трубецкого, лишь царство идеаловъ, которые долженъ осуществлять міръ въ своей эволюціи,—идеаловъ, выражающихъ не только космическую задачу въ ея цѣломъ, но и частную задачу каждаго индивидуальнаго существа въ его конкретномъ развитіи. Софія содержитъ въ себѣ чисто идеальныя сущности,—идеи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ предметъ теоретическаго созерцанія въ Божественномъ сознаніи. Въ нихъ не заключены изначальныя реальности вещей, поэтому сами въ себѣ онѣ вовсе не вступаютъ въ космическую жизнь: отъ вѣка замкнутыя въ абсолютномъ единствѣ Божественной природы, онѣ неизмѣнно возвышаются надъ міровымъ процессомъ, какъ совокупность его вѣчныхъ нормъ.

Я совершенно понимаю, что князю Е. Н. Трубецкому другой Софіи и не нужно, но мнѣ не совсѣмъ понятно, о чемъ онъ такъ горячо спорить съ Соловьевымъ. Онъ назвалъ Софіей нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ Соловьевъ, и онъ обрушивается на Соловьева за то, что ихъ выводы

<sup>1)</sup> Ср. мои статьи: „Философск. міросоз. В. С. Соловьева“, стр. 142—145 Я излагаю основныя черты общей концепціи Соловьева по „Чтеніямъ о Богочеловѣчествѣ“. Впрочемъ и въ *La Russie et l'Eglise universelle* понятие о Софіи существенно не измѣняется, хотя душа міра, въ ея актуальномъ бытіи, уже разсматривается, какъ обратное изображеніе Софіи, которое первоначально было въ Богѣ лишь чистой возможностью (стр. 235).

не совпадаютъ между собою. Но могло ли быть иначе, когда однимъ и тѣмъ же именемъ названы разныя вещи? Естественно, что споръ при этомъ получаетъ довольно странный видъ. Во всякомъ случаѣ аргументы автора не отличаются убѣдительностью. Въ нихъ мы видимъ все тѣ же ссылки на безусловную необходимость Божественной природы и всего, что съ нею связано, на мнимое ученіе Соловьева о томъ, что отношеніе Бога къ міру есть отношеніе сущности къ явленію, и т. д.

Болѣе сильны возраженія князя Е. Н. Трубецкого, почерпаемая изъ дѣйствительной неясности ученія Соловьева объ *идеяхъ-монадахъ*. Соловьевъ такъ рѣзко подчеркиваетъ ихъ вѣчную неизмѣнность, что когда онѣ превращаются у него въ реальные силы и существа созданнаго міра и, въ частности, въ умопостигаемые характеры людей, для свободы въ самомъ дѣлѣ какъ-будто не остается никакого мѣста ни въ космическомъ процессѣ, ни въ человѣческой дѣятельности. Въ такомъ детерминистическомъ толкованіи жизни мы имѣемъ примѣръ прочнаго вліянія на Соловьева взглядовъ Шопенгауэра (быть-можетъ, и Спинозы), которое всегда мѣшало ему поставить вопросъ о свободѣ воли во всей его широтѣ. Когда рѣчь шла объ эволюціи міра въ его цѣломъ, объ исторіи человѣчества, объ общемъ развитіи моральнаго сознанія, Соловьевъ всегда видѣлъ объясненіе ихъ важнѣйшихъ перипетій именно въ актахъ свободы. Но едва онъ принципиально касался проблемы о человѣческой свободѣ, онъ начиналъ говорить какъ детерминистъ, допуская лишь слабыя и нерѣшительныя отклоненія въ сторону теоріи чистаго произвола (и то только въ произведеніяхъ позднѣйшаго періода). Въ этомъ одна изъ любопытнѣйшихъ особенностей позиціи Соловьева въ вопросѣ огромнаго значенія, какъ для философіи вообще, такъ и для его философскихъ воззрѣній въ частности. Съ другой стороны, Соловьевъ въ своемъ глубокомъ объясненіи природы идей <sup>1)</sup> совсѣмъ обходитъ вопросъ о томъ,

<sup>1)</sup> Въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“.

какъ отразилось на идеяхъ-монадахъ ихъ вступленіе въ міровой процессъ послѣ паденія души міра, и 'остались ли онѣ при этомъ въ тѣхъ же взаимныхъ отношеніяхъ и съ тѣми же внутренними опредѣленіями, въ которыхъ онѣ пребывали въ вѣчной Божественной Софіи. Это даетъ извѣстное оправданіе упреку князя Трубецкого, что у Соловьева идеи Божественной мудрости оказываются прямыми виновницами зла и безобразія въ мірѣ. Хотя все же мнѣ представляется, что при болѣе имманентной и благожелательной критикѣ, выводы Соловьева, *съ его же точки зрѣнія*, въ этомъ пунктѣ не такъ трудно пополнить изъ общаго контекста и смысла его произведеній. Вѣдь если міровая душа свободнымъ актомъ самоопредѣленія отпала отъ Божественнаго единства, то, казалось бы, въ этомъ актѣ должны были участвовать и тѣ частныя души (идеи-монады), которыя жили съ нею одною жизнью. И если въ міровой душѣ, вслѣдствіе ея паденія, все потускнѣло, извратилось и опрокинулось, то нѣтъ сомнѣнія, что, по Соловьеву, подобную катастрофу должны были испытать и частныя души (иногда Соловьевъ на это прямо намекаетъ). Далѣе, если космическій процессъ осуществляетъ въ себѣ рядъ самопроизвольныхъ усилій міровой души проникнуться свѣтомъ нисходящаго къ ней Логоса, то не къ этому ли же самому, только въ индивидуальномъ масштабѣ, долженъ сводиться внутренній процессъ въ каждой отдѣльной душѣ, и тогда ихъ жизнь въ условіяхъ времени не получаетъ ли весьма серьезный смыслъ? Наконецъ, если душа міра, въ своей отдѣльности отъ Бога, есть только обратное отображеніе Софіи, то почему бы идеямъ-монадамъ, дѣйствующимъ въ мірѣ, не быть также только индивидуальными отображеніями идей, пребывающихъ въ Софіи? Такое толкованіе устранило бы многія несообразности, на которыя такъ остроумно и краснорѣчиво указываетъ князь Е. Н. Трубецкой.

Между тѣмъ князь Трубецкой такъ увлекся своимъ споромъ съ Соловьевымъ, что за нимъ совсѣмъ забылъ задачу

болѣ неотложную при оправданіи его собственныхъ взглядовъ: показать, что Софія, какъ онъ ее понимаетъ, есть нѣкоторый въ себѣ обособленный элементъ Божественнаго существа, а не условный продуктъ классификаціи различныхъ объектовъ Божественнаго вѣдѣнія. Авторъ, конечно, не думаетъ, что понятіе Софіи покрываетъ всю сферу Божественнаго сознанія,—вѣдь по его ученію, Софія содержитъ въ себѣ только идеалы и нормы творенія, только отъ вѣка предначертанный планъ того окончательнаго фазиса, которымъ завершится міровой процессъ. Но Божественное сознаніе имѣетъ своимъ содержаніемъ не только идеалы,—князь Трубецкой совершенно опредѣленно приписываетъ Божеству всевѣдѣніе въ обычномъ смыслѣ слова: Богъ знаетъ всю дѣйствительность не только въ ея совершенствѣ, но и въ ея паденіи; даже критерій всякой достовѣрности относительно какихъ бы то ни было вещей и явленій, какъ мы уже знаемъ, князь Трубецкой видитъ лишь въ ихъ наличности въ абсолютномъ сознаніи. Между тѣмъ въ Софіи, по князю Трубецкому, существуютъ только *идеи* вещей и вовсе не въ томъ видѣ, какой имѣютъ искаженно ихъ отражающія явленія въ нашемъ временно-пространственномъ мірѣ, притомъ не всѣхъ вещей: въ Божественной Софіи совсѣмъ отсутствуютъ идеи паразитовъ, такихъ предметовъ домашняго обихода, какъ кочерга, спальныхъ вагоновъ, дѣтскихъ куколъ, повидимому, отсутствуютъ въ ней также идеи допотопныхъ чудовищ<sup>1)</sup>. А Богъ все это знаетъ, потому что ему извѣстно все, что когда-нибудь было. Почему же Софія представляетъ собою нѣкоторую особую и замкнутую область, какими гранями она отдѣляется отъ остальнаго Божественнаго сознанія, и почему она не составляетъ съ нимъ одного органическаго цѣлаго? На эти вопросы мы не находимъ у автора никакого опредѣленнаго отвѣта. Повидимому, къ мысли князя Е. Н. Трубецкого ближе всего стоитъ предположеніе, что въ

<sup>1)</sup> I томъ, стр. 256—259, 296—297.



Софіи мы имѣемъ непосредственное выраженіе и отраженіе сущности Божества въ немъ самомъ, тогда какъ въ остальной сферѣ Божественнаго сознанія даны лишь отраженія свободныхъ и внѣшнихъ дѣйствій Божественнаго творчества; однако такой взглядъ едва ли можетъ быть проведенъ до конца. Въдь все же въ Софіи содержатся идеальные типы и нормы различныхъ твореній, въ ихъ индивидуальномъ и конкретномъ многообразіи, а слѣдовательно и она, согласно предпосылкамъ князя Трубецкого, воспроизводитъ въ себѣ элементы свободныхъ творческихъ актовъ Божества внѣ своей природы. Неясно также читателю, что такое Божественная Софія для самого князя Е. Н. Трубецкого: только ли предметъ его субъективной и недоказуемой вѣры, или онъ утверждаетъ ея реальность на основаніи умозрительныхъ соображеній? Если онъ видитъ въ ней умозрительную истину, то почему же онъ не изложилъ этихъ соображеній? Я увѣренъ въ одномъ, что если бы князь Е. Н. Трубецкой захотѣлъ умозрительно оправдать метафизическую реальность своего понятія о Софіи, онъ поставилъ бы себѣ задачу не менѣе деликатную и смѣлую, чѣмъ Соловьевъ, когда онъ выводилъ ипостаси св. Троицы, и ему трудно было бы избѣжать проникновенія въ самыя глубокія тайны Божественной жизни.

Понятіе о Софіи занимаетъ въ міросозерцаніи князя Трубецкого гѣмъ болѣе важное мѣсто, что съ нимъ у него тѣсно связано его представленіе о будущей жизни. Несмотря на свой дуализмъ,—а можетъ-быть, изъ безотчетнаго желанія смягчить его,—князь Е. Н. Трубецкой рѣшительно отрицаетъ какую бы то ни было субстанціальность въ мірѣ конечныхъ тварей. По его взгляду, въ созданной вселенной все подчинено законамъ времени и нѣтъ ничего сверхвременнаго, никакихъ субстанцій,—существа ее наполняющія, и на первомъ планѣ люди, суть только *ипостаси*. Этому нѣсколько натянутому, въ виду соединенныхъ съ нимъ неумѣстныхъ богословскихъ ассоціацій, термину, заимствованному у Соловьева, который однажды употре-

билъ его въ аналогичномъ смыслѣ, князь Е. Н. Трубецкой придаетъ большое принципиальное значеніе. Ипостась, по князю Трубецкому, есть *подставка*, возможная носительница различныхъ явленій и качествъ, сверхфеноменальная, но все же возникающая во времени и въ немъ исчезающая <sup>1)</sup>. Въ примѣненіи къ человѣку „ипостась“ обозначаетъ, „что личность есть существо свободное *отъ* вѣчности и *для* вѣчности“. „Сама *въ себѣ* она есть ничто; но въ своемъ *назначеніи* она безконечно содержательная и цѣнная *часть* Божественнаго Всеединства. Исполнить или не исполнить это назначеніе—зависитъ отъ ея рѣшенія; но не исполнить его—значитъ погибнуть, т.-е. быть унесеннымъ „рѣкой времени“... Отъ нашего *я* зависитъ, стать или не стать въ Богѣ субстанціей—принять исходящій *свыше* даръ вѣчной жизни или добровольно погрузиться въ то *ничто*, изъ котораго оно вызвано къ жизни. Тамъ *нѣтъ* ничего *субстанціальною*“ <sup>2)</sup> „Необходимымъ логическимъ послѣдствіемъ такой точки зрѣнія“, говоритъ князь Трубецкой далѣе, было утвержденіе *всеобщаго теченія* всего здѣшняго, того „Гераклитова тока“, передъ которымъ ничто внѣбожественное не можетъ устоять. Въ этомъ утвержденіи нѣтъ ничего страннаго для того, кто вѣритъ въ конечный смыслъ мірового, въ тотъ неподвижный океанъ, къ которому приводитъ „рѣка времени“... „Во всеобщемъ теченіи погибаетъ только та капля, которая сама не захочетъ найти себѣ мѣста въ океанѣ...“ „*Безсмертную* душу свою мы обрѣтемъ не въ

<sup>1)</sup> Правда, въ одномъ мѣстѣ (Мірос. В. С. Соловьева, ч. II, стр. 283) князь Трубецкой, въ явномъ разногласіи съ собственными утвержденіями въ другихъ мѣстахъ, говоритъ о *сверхвременности* ипостасей, но опредѣляетъ ее при этомъ очень странно: „Божественная свобода“, провозглашаетъ онъ, „вотъ сверхвременный, умопостигаемый корень свободы человѣческой“ (тамъ же стр. 284). Что Божественная свобода сверхвременна, это я вполне понимаю. Но что ипостась, при ея прочихъ качествахъ, должна быть сверхвременной, потому что Богъ обладаетъ свободой, это ни откуда не вытекаетъ. Раньше князь Трубецкой, напротивъ, многократно настаиваетъ, что сверхвременность чловѣческаго существа была бы ненюбдимымъ препятствіемъ для его свободы (см., напр., стр. 250, 255, 257, 259, 262).

<sup>2)</sup> Тамъ же стр. 250.

бѣгѣ времянь, а въ завершающемъ его мѣрѣ загробномъ“<sup>1)</sup>.

Если я что-нибудь понимаю въ этихъ нѣскольکو загадочныхъ и приподнятыхъ разсужденіяхъ, содержаніе ихъ гораздо проще ихъ формы и сводится къ довольно опредѣленному выводу: *у челоуька нѣтъ безсмертной души, она только въ послѣдствіи будетъ приобретена кое-кѣмъ изъ людей*. Я не удивляюсь, что князь Е. Н. Трубецкой можетъ такъ думать<sup>2)</sup>,— онъ могъ бы даже назвать въ философской литературѣ нѣкоторыхъ довольно близкихъ своимъ единомышленниковъ. Но для меня совсѣмъ непостижимо, какъ онъ можетъ увѣрять, что въ его взглядѣ<sup>3)</sup> „заключается подлинная христіанская мысль“<sup>4)</sup> и что онъ наиболѣе приближается „къ традиціонному христіанскому воззрѣнію“. Князь Е. Н. Трубецкой, при его широкомъ богословскомъ образованіи, лучше всякаго другого знаетъ, что ученіе о полномъ уничтоженіи грѣшниковъ было только частнымъ мнѣніемъ въ древней церкви, уже давно исчезнувшимъ, и что христіанское вѣроученіе, безъ различія церквей и вѣроисповѣданій, признаетъ безсмертіе души у всѣхъ людей, а если и говоритъ о гибели души и духовной смерти, то разумѣетъ подъ этимъ поработченіе души началомъ зла и лжи, но никакъ не физическое уничтоженіе индивидуальной личности. Взглядъ князя Е. Н. Трубецкого есть все, что угодно, но не христіанское вѣрованіе.

Но, по крайней мѣрѣ, для тѣхъ немногихъ праведниковъ, которые дѣйствительно стали адекватны идеальному Боже-

1) Стр. 251—252.

2) Это ему не мѣшаетъ однако въ другихъ случаяхъ говорить о безсмертіи, какъ объ общемъ свойствѣ всѣхъ людей,—лучшее доказательство того, какъ еще далека его философія отъ систематической законченности. Въ заключеніи своего труда (ч. II, стр. 408) князь Трубецкой, повидимому, склоняется признать *немедленное* спасеніе всѣхъ послѣ второго пришествія, даже бывшихъ съ антихристомъ.

3) Который онъ приписываетъ и Соловьеву, въ послѣдній періодъ, но безъ достаточныхъ къ тому оснований.

4) Тамъ же, стр. 252.

ственному замыслу о нихъ <sup>1)</sup>), (если вообще таковые существуютъ въ земныхъ условіяхъ бытія), обезпечено ли индивидуальное безсмертіе въ ученіи князя Трубецкого? Самъ князь Е. Н. Трубецкой увѣренъ въ этомъ, но если всмотрѣться внимательно, выносимъ скорѣе противоположное впечатлѣніе: изъ данныхъ у него предпосылокъ вытекаетъ развѣ только сліяніе достигшихъ совершенства существъ съ Богомъ, но никакъ не ихъ самостоятельное, личное существованіе. Правда, князь Е. Н. Трубецкой, при обсужденіи вопроса о безсмертіи, особенно темень и богаты метафорами <sup>2)</sup>), но все же не настолько, чтобы нельзя было различить, при нѣкоторыхъ усиліяхъ ума, логическій остовъ его умозрительнаго построенія. Вѣдь по князю Трубецкому, самостоятельность и отдѣльность существъ обуславливаются ихъ принадлежностью къ внѣбожественному міру <sup>3)</sup>). Но во внѣбожественномъ мірѣ нѣтъ ничего субстанціального и сверхвременнаго; существуетъ только одна субстанція—Богъ <sup>4)</sup>). Человѣческая личность сама въ себѣ ничто, но она можетъ стать субстанціей въ Богѣ <sup>5)</sup>). Какъ она это можетъ сдѣлать? Только обратившись въ подставку для Божества и отъ него получивъ свою подлинную идею и качество <sup>6)</sup>). Лишь тогда утверждается она въ своей идеѣ-субстанціи <sup>7)</sup>), ибо „существенное, *субстанціальное* въ вещахъ и въ душахъ человѣческихъ есть ихъ назначеніе, вѣчный о нихъ замыселъ Божій“ <sup>8)</sup>). Человѣческая душа „должна до конца исполнить волю Божию, тогда только

1) Тамъ же, стр. 258.

2) Дѣло осложняется еще тѣмъ, что свою аргументацію князь Трубецкой ведетъ какъ бы отъ имени Соловьева, подобно тому, какъ Платонъ ставлялъ говорить за себя Сократа. Однако его выводы такъ же далеки отъ историческаго Соловьева, какъ это было и съ Сократомъ у Платона.

3) Стр. 392.

4) Стр. 248—249.

5) Стр. 250.

6) Стр. 251.

7) Стр. 254.

8) Стр. 257.

вѣчное слово-идея и замыселъ Божій о ней станеть ея сущностью<sup>1)</sup>, „поэтому для того, чтобы замыселъ Божій сталъ сущностью человѣка, требуется, чтобы человѣкъ въ самомъ явленіи своемъ сталъ адекватенъ этому замыслу“<sup>2)</sup>.

При самомъ благопріятномъ толкованіи этихъ довольно туманныхъ соображеній, изъ нихъ можетъ слѣдовать только, что человѣческая душа превратится или волеется въ свою вѣчную идею, или въ замыселъ Божій о ней, но ни съ какой стороны не вытекаетъ, чтобы отдѣльное я, выполнивши свое назначеніе, тѣмъ самымъ навѣки сохранило свою самостоятельность, свою личность, свою индивидуальную волю. Это не только не выведено, но даны самыя рѣшительныя основанія, чтобы это отвергнуть. Вѣдь князь Трубецкой самъ настаиваетъ, что личность надо отличать отъ ея идеи, что идея для личности есть *другое*, что вѣчное существованіе идеи еще не означаетъ вѣчнаго существованія личности<sup>3)</sup>. Далѣе, личность, какъ особое существо, какъ ипостась, есть, по князю Трубецкому, *ничто*, а можетъ ли ничто, при его совершенной внѣшности Божеству, войти внутреннимъ положительнымъ элементомъ въ бытіе Божественной субстанціи? Наконецъ, князь Трубецкой твердо стоитъ на аксіомѣ, что въ Богѣ все вѣчно и все абсолютно неизмѣнно: при этомъ понятно, что въ Божественномъ разумѣ отъ вѣка существовала и всегда будетъ существовать идея о данномъ праведникѣ; но какъ въ абсолютно неизмѣнную субстанцію Бога самолично вступить самъ праведникъ, который во времени возникъ и лишь во времени приобрѣлъ свою святость? Не будетъ ли это, во всякомъ случаѣ, довольно существеннымъ измѣненіемъ въ вѣчной идеѣ о немъ? Очевидно, при такихъ условіяхъ рѣчь можетъ быть только объ исчезновеніи праведника, какъ самостоятельной и индивидуальной личности, и объ его неразличимомъ совпаденіи съ своей вѣчной идеей, именно въ

1) Стр. 257—258.

2) Стр. 258.

3) Стр. 253.

томъ ея видѣ, какой она имѣла еще и тогда, когда праведникъ не думалъ рождаться на свѣтъ. Если Богъ есть единственная субстанція, а тварь становится субстанціей только въ немъ, то субстанцірованіе твари ничего не должно въ немъ мѣнять, и онъ и послѣ него долженъ оставаться такимъ же, какимъ онъ былъ до всякихъ тварей.

— Однако и полное раствореніе праведника въ идеѣ Божьяго разума и черезъ это его совершенное слияніе съ Божественной субстанціей представляютъ едва ли законный выводъ изъ предпосылокъ князя Е. Н. Трубецкого. На самомъ дѣлѣ, то небольшое положительное, что въ немъ есть, получается благодаря очень произвольному и неподготовленному употребленію смутныхъ и шаткихъ терминовъ: *сущность*, *подставка*, *явленіе*, *субстанція* и т. п. Именно здѣсь смѣшеніе двухъ значеній слова *сущность* (сущности, какъ подлежащаго,—субстанціи въ общелогическомъ или категоріальномъ смыслѣ этого понятія <sup>1)</sup>),—или субъекта качествъ, и сущности, какъ основного качества или совокупности основныхъ качествъ у какого-нибудь подлежащаго) достигается чрезвычайно рѣзкаго выраженія. Вѣдь сущностями въ первомъ смыслѣ слова, по отношенію къ созданнымъ вещамъ, съ точки зрѣнія князя Трубецкого, явнымъ образомъ могутъ быть только *ипостаси* или *подставки*; напротивъ, идеи мыслимы лишь какъ нормы тѣхъ качествъ, которыя пріобрѣтаются этими подставками въ міровомъ процессѣ. Въ большинствѣ случаевъ князь Е. Н. Трубецкой такъ и смотритъ и даже настаиваетъ на такомъ толкованіи. Какъ мы видѣли, онъ прямо говоритъ, что личность есть *подставка* для Божества, отъ него получающая свою подлинную *идею или качество* <sup>1)</sup>. Но незамѣтно и неуловимо второй смыслъ понятія *сущность* подмѣняется первымъ, и въ странной игрѣ словъ *качество* превращается въ *субстанцію*. Уже на стр. 251 второго тома князь Трубецкой говоритъ: „онъ (внѣбожественный міръ) *становится* чѣмъ-нибудь только въ

<sup>1)</sup> См. у самого князя Трубецкого на стр. 248 второго тома.

томъ творческомъ fiat, въ которомъ ему сообщаются тѣ или другія положительныя формы и качества, иначе говоря (?), все, что въ немъ есть субстанціального“. На стр. 254 онъ уже гораздо смѣлѣе утверждаетъ, что „въ *будущемъ* *вѣкъ* человѣкъ *окончательно* утверждается въ своей вѣчной идеѣ-субстанціи“, вполне отождествляя идею и субстанцію между собою. Потомъ, раза два повторивъ это отождествленіе, какъ по себѣ понятное <sup>1)</sup>, онъ переходитъ къ своему главному выводу, приведенному выше: когда человѣкъ до конца исполнить волю Божию, идея или замысль Божій о немъ станетъ его сущностью <sup>2)</sup>, при чемъ изъ дальнѣйшаго контекста не можетъ быть никакого сомнѣнія, что подъ сущностью онъ разумѣетъ именно субстанціальное существо человѣка. Лишь этимъ извилистымъ путемъ удастся князю Трубецкому превратить ипостась въ вѣчную субстанцію, при чемъ однако такой субстанціей все же оказывается только одна изъ *мыслей* Бога. Станнымъ образомъ князь Е. Н. Трубецкой въ этомъ случаѣ забываетъ, что раньше <sup>3)</sup> онъ выразилъ свое сочувствіе Спинозическому опредѣленію понятія субстанціи и съ своей стороны ничего въ немъ не измѣнилъ. Но пускай онъ возьметъ опредѣленіе Спинозы и приложитъ его къ идеѣ (хотя бы вѣчной) даже самаго высокаго индивидуальнаго праведника,—подойдетъ ли одно къ другому?

Я этимъ вовсе не хочу сказать, что князь Е. Н. Трубецкой, при своихъ взглядахъ, долженъ былъ совсѣмъ отрицать безсмертіе. Я лишь утверждаю, что ему совершенно не удалось показать умозрительную необходимость или даже только понятность индивидуальнаго безсмертія при

1) Тамъ же, стр. 251.

2) Вообще превращеніе субстанціи изъ носительницы свойствъ въ свойство и совершенство нѣкотораго посторонняго носителя, какъ и обратно, повторяется у князя Трубецкого въ цѣломъ рядѣ мѣстъ (см. напр. стр. 262, 274, 283, 405 второго тома) и является очень существеннымъ двигателемъ его умозаключеній.

3) Тамъ же, стр. 248 (ср. стр. 394).

допущенныхъ имъ предпосылкахъ. Если вѣчное существованіе идеи не означаетъ вѣчнаго существованія личности, то, очевидно, степень полноты осуществленія идеала, всегда несовершенной въ земныхъ условіяхъ, ничего для личности въ этомъ отношеніи измѣнить не можетъ, какъ зеркало не перестанетъ разбиваться отъ того, что оно отразило въ себѣ прекрасные, возвышенные и прочные предметы. Но князь Трубецкой вполне могъ бы допустить, что Богъ, при созданіи ипостасей превратившей *ничто* въ нѣчто, обладаетъ достаточнымъ могуществомъ, чтобы увѣковѣчить это свое созданіе,—и не только праведниковъ для награды, но и грѣшниковъ для возмездія. Онъ только обязанъ былъ признать, что такое увѣковѣченіе не есть порожденіе качествъ самой ипостаси, по природѣ своей погруженной въ рѣку времянь, а можетъ явиться лишь дополнительнымъ и чрезвычайнымъ творческимъ актомъ Божества, отмѣняющимъ эту природу. Въ этомъ существенная противоположность между взглядами князя Трубецкого и воззрѣніемъ философовъ, защищающихъ сверхвременную субстанціальность души, противъ которыхъ онъ такъ горячо спорить. Сторонники субстанціальности индивидуальнаго духа, разъ они вообще признаютъ Божество, какъ живую основу бытія конечныхъ существъ, вовсе не отвергаютъ возможности для Бога отнять бытіе у созданной имъ души; они думаютъ только, что такое уничтоженіе требуетъ со стороны Бога чрезвычайнаго обнаруженія его силы, нарушающаго естественный ходъ вещей. Наоборотъ, для князя Трубецкого, еслибъ онъ смѣлѣе взглянулъ въ логическій смыслъ имъ усвоенныхъ началъ, такимъ чрезвычайнымъ обнаруженіемъ Божественнаго могущества, ниспровергающимъ естественное теченіе жизни, должно было представиться увѣковѣченіе твари,—все равно, въ образѣ праведниковъ или грѣшниковъ. Тутъ мы имѣемъ радикальное различіе двухъ воззрѣній: для субстанциалистовъ чудомъ является полная смерть души, для ихъ противниковъ величайшее чудо—ея безсмертное существованіе. Но князю



Трубецкому, повидимому, не хотѣлось прибѣгать къ безхитроственному понятію о чудѣ въ столь важномъ пунктѣ философскаго міропониманія, и онъ обратился къ изысканной діалектикѣ, чтобы сообщить подобіе высшей необходимости превращенію временнаго въ вѣчное. Но результатъ не вознаградилъ его усилій: текучаго ничтожества эфемерныхъ формъ нельзя логически преобразовать въ вѣчную дѣйствительность вѣчныхъ субстанцій.

Л. Лопатинъ.

*(Окончаніе слѣдуетъ.)*

---

## Джонъ Толандъ и его философско-религіозные взгляды <sup>1)</sup>).

### I.

Повидимому, нѣтъ основаній оспаривать положеніе, что Англія является родиною деизма и другихъ родственныхъ теченій въ духѣ теологическаго рачіонализма. Отсюда это направленіе философско-религіозной мысли распространилось по разнымъ странамъ континентальной Европы, получивъ въ нѣкоторыхъ изъ нихъ выраженіе болѣе радикальное, чѣмъ какое мы видимъ на родинѣ этого теченія. Въ числѣ мыслителей, считающихся родоначальниками различныхъ типовъ теологическаго рачіонализма, одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ Джонъ Толандъ, литературная дѣятельность котораго падаетъ на самый конецъ 17 и на первую четверть 18 в. († 1722). Впрочемъ, значеніе этого мыслителя въ созданіи своеобразнаго философско-религіознаго движенія, которое является такъ типичнымъ для эпохи Просвѣщенія во всѣхъ странахъ тогдашняго культурнаго міра, до сихъ поръ не можетъ считаться окончательно выясненнымъ. Это обстоятельство объясняется многогранностью духовной личности самого Толанда и своеобразіемъ его философской дѣятельности. Онъ то является послѣдовательнымъ продолжателемъ Локка, главнымъ об-

<sup>1)</sup> Настоящій очеркъ представляетъ собою главу изъ работы автора: „Философія Давида Юма. Ч. III. Философія религіи Д. Юма въ связи съ философско-религіозными теченіями въ Англіи 17—18 вв.“

разомъ, гносеологіи послѣдняго, въ ея эмпирико-раціоналистическомъ обоснованіи, дѣлая отсюда тѣ выводы, къ которымъ приходитъ уже самъ Локкъ въ своемъ сочиненіи „Разумность христіанства“. То мы встрѣчаемъ Толанда, какъ защитника пантеистической концепціи, въ духѣ философіи Возрожденія или даже античнаго пантеизма. Въ то же время онъ является противникомъ болѣе близкаго къ нему (по времени) пантеиста—Спинозы и, полемизируя съ послѣднимъ, высказываетъ взгляды, дающіе поводъ нѣкоторымъ историкамъ философіи относить самого Толанда къ материалистамъ <sup>1)</sup>. Все это заставляетъ современнаго изслѣдователя ближе войти въ самыя сочиненія этого безспорно-талантливаго, хотя очень несистематическаго мыслителя, уяснить ихъ существенное содержаніе, предпославъ этому изображенію теоретическихъ взглядовъ Д. Толанда краткую характеристику его жизни и дѣятельности. Посильному выполненію этой задачи и посвященъ настоящій очеркъ по исторіи философско-религіозной мысли въ Англіи въ 17—18 вв.

## II.

Джонъ Толандъ родился 30-го ноября 1670 года, въ Ирландіи, вблизи Лондоннери. Первоначально онъ носилъ имя Janus Junius, которое затѣмъ было измѣнено на John (Джонъ). Мы не имѣемъ точныхъ свѣдѣній о родителяхъ Толанда,—знаемъ только, что они были католики и что самъ Толандъ сначала былъ воспитанъ въ нѣдрахъ католической религіи, которую онъ оставилъ, принявши англиканство, на 16 году своей жизни. Первоначальное образованіе Толандъ получилъ въ редкѣстльскаго школѣ, а въ 1687 году мы уже видимъ его въ колледжѣ глэзговскаго университета. Въ 1690 году Толандъ получилъ степень *magister artium* (M. A.) отъ эдинбургскаго университета. Послѣ этого Толандъ рѣшилъ пополнить свое образованіе занятіями въ континенталь-

<sup>1)</sup> Lange F. A. Geschichte des Materialismus. 5 Aufl., 1906, Leipzig, Bd. 1. S. 276.

ныхъ университетахъ и съ этой цѣлью отправился въ Лейденъ. Здѣсь онъ пробылъ около двухъ лѣтъ, занимался у Фридриха Шпангейма, познакомился съ извѣстнымъ Леклеркомъ. Въ 1694 году мы видимъ Толанда продолжающимъ свое научное образованіе въ Оксфордѣ, гдѣ онъ, повидимому, былъ занятъ, между прочимъ, изготовленіемъ своего главнаго сочиненія, вышедшаго двумя годами позднѣе. Мы разумѣемъ его произведеніе „Христіанство безъ тайнъ“ (Christianity not mysterious), изданное въ 1696 году. Въ этомъ сочиненіи, какъ мы увидимъ ниже, Толандъ развиваетъ принципы, намѣченные уже въ произведеніи Локка „Разумность христіанства“ (The reasonableness of christianity), но идетъ дальше Локка, являясь болѣе послѣдовательнымъ выразителемъ философско-религіознаго рационализма. Въ виду такой окраски сочиненіе Толанда естественно обратило на него большое вниманіе, особенно со стороны ортодоксальной теологіи, увидѣвшей въ дотолѣ неизвѣстномъ авторѣ сильнаго противника. Особенно сильное возбужденіе противъ этой книги наблюдалось на родинѣ Толанда, въ Ирландіи, со стороны тамошняго католическаго духовенства. Извѣстный Верховный Судъ Миддльсекса (Grand Jury of Middlesex) сдѣлалъ книгу Толанда предметомъ судебного разбирательства, довелъ о ней до свѣдѣнія спеціальной комиссіи ирландскаго парламента, и въ результатѣ всего этого книга была присуждена къ сожженію рукою палача, а самъ авторъ привлеченъ къ суду за изданіе этого произведенія, при чемъ онъ долженъ былъ быть подвергнутъ предварительному тюремному заключенію (1697 г.). Въ виду такого судебного приговора, Толандъ, самъ прибывшій въ Дублинъ въ цѣляхъ самооправданія на судѣ, принужденъ былъ, послѣ того какъ ему не удалось получить разрѣшеніе на присутствіе въ судебномъ разбирательствѣ, спастись бѣгствомъ изъ Ирландіи въ Лондонъ. Впослѣдствіи Толандъ написалъ „апологію“ къ своему произведенію, приложенную къ послѣдующимъ изданіямъ своего сочиненія, но въ ближайшее время онъ считалъ всякую защиту

бездельной и направилъ свою умственную энергію въ другую сторону. Именно, онъ съ особеннымъ стараніемъ взялся за изданіе полнаго собранія сочиненій знаменитаго Джона Мильтона, присоединивъ къ этому изданію обширную біографію этого исключительнаго человѣка. Въ этой біографіи Толандъ выступаетъ горячимъ почитателемъ личности и дѣятельности Мильтона. Это изданіе тоже вызвало много недовольства противъ Толанда, въ связи съ политическимъ и религіознымъ радикализмомъ, который проглядывалъ въ біографіи Мильтона, и Толандъ долженъ былъ писать особое сочиненіе въ защиту своихъ взглядовъ, выраженныхъ въ этомъ произведеніи: „*Amyntor or defence of Milton's life*“ (1699). Такимъ образомъ, и вторая главная работа Толанда не примирила его съ прежними противниками изъ ортодоксальнаго лагеря, а наоборотъ, враждебное отношеніе къ нему усилилось, появилось нѣсколько новыхъ полемическихъ сочиненій противъ его перваго произведенія „Христіанство безъ тайнъ“. Въ опроверженіе этихъ полемическихъ взглядовъ Толанду пришлось написать новое сочиненіе подъ заглавіемъ „*Vindicius Liberi*“ (1702). Въ связи со всѣми этими обстоятельствами, Толанду очень нелегко чувствовалось въ Англіи, и онъ искалъ облегченія своего положенія въ неоднократныхъ путешествіяхъ на континентъ, гдѣ онъ всегда встрѣчалъ радушный пріемъ. Это въ особенности нужно сказать о ганноверскомъ и берлинскомъ дворахъ, оцѣнившихъ высокія умственныя дарованія Толанда. Толандъ былъ особенно тронутъ вниманіемъ прусской королевы Софіи-Шарлотты, которой онъ посвятилъ собраніе ниже характеризуемыхъ статей подъ заглавіемъ „*Letters to Serena*“ (Письма къ Серенѣ). Приходилось посѣщать Толанду за это время и другіе города и страны, — такъ, онъ снова былъ въ Голландіи, посѣщалъ Вѣну и Прагу, — но все-таки большая часть его жизни протекла въ Англіи. Съ внѣшней стороны его существованіе временами было довольно тяжело, особенно въ связи съ недостаткомъ постоянной и прочной матеріальной обезпеченности. Его за-

труднительное матеріальное положеніе нерѣдко облегчалось благодаря помощи его друзей, среди которыхъ былъ извѣстный А. Шефтсбѣри. Что касается литературной дѣятельности Толанда, то она продолжалась и среди этихъ неблагоприятныхъ обстоятельствъ, хотя всѣ его послѣдующія произведенія имѣли меньше значенія, чѣмъ его первыя сочиненія, тѣмъ болѣе, что они носили большею частью или полемическій, или апологетическій характеръ. Изъ произведеній послѣдняго періода мы назовемъ лишь только „Panthesticon“, который вышелъ въ 1720 году и о которомъ намъ также придется говорить ниже. Въ этомъ сочиненіи, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, Толандъ излагаетъ основы своеобразнаго пантеизма и даже пытается установить культъ этой религіи-философіи. Послѣдніе годы своей жизни Толандъ провелъ въ Путнеѣ (Putney), гдѣ онъ и скончался 11 мая 1722 г., завѣщавши написать на его гробницѣ незадолго до этого имъ самимъ сочиненную эпитафію <sup>1)</sup>).

1) Вотъ эта эпитафія:

Ioannes Tolandus,  
 Qui in Hibernia prope Deriam natus,  
 In Scotia et Hibernia studuit,  
 Quod Oxonii quoque fecit adolescens,  
 Atque Germania plus semet petita,  
 Virilem circa Londinum transegit aetatem,  
 Omnium literarum excultor  
 Ac linguarum plus decem sciens,  
 Veritatis propugnator,  
 Libertatis assertor:  
 Nullius autem sectator aut cliens,  
 Nec minis, nec malis inflexus,  
 Quin quam egit vitam perageret,  
 Utili honestum anteferens,  
 Spiritus cum aethereo patre,  
 A quo prodiit olim conjungitur:  
 Corpus item naturae cédens,  
 In materno gremio reponitur.  
 Ipse vero aeternum est resurrecturus

Эти краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Толанда не даютъ намъ возможности составить полный и яркій образъ его, какъ мыслителя и человѣка. Но все-таки и на основаніи этихъ отрывочныхъ данныхъ мы можемъ заключить, что это былъ человѣкъ съ большими умственными дарованіями, хорошо освѣдомленный въ философскихъ и теологическихъ вопросахъ, проникнутый глубокою вѣрою въ силу человѣческаго ума и выдвигавшій на первое мѣсто именно свободу человѣческой мысли. Эта послѣдняя черта тѣсно связывалась у Толанда съ независимостью характера вообще, что мѣшало итти этому мыслителю на какіе-либо компромиссы и что, вѣроятно, и создало ему столь мало привлекательное съ внѣшней стороны существованіе. Только при такомъ пониманіи личности Толанда, мы можемъ согласиться съ Ф. А. Ланге, замѣтившимъ, что „Толандъ принадлежитъ къ тѣмъ... благодѣтельнымъ явленіямъ, гдѣ обнаруживается значительная личность, въ полной гармоніи всѣхъ сторонъ человѣческаго существа“<sup>1)</sup>. Если не имѣть въ виду только произведенія Толанда, то намъ, быть можетъ, и не легко найти здѣсь полную внутреннюю гармонію и ясно выдержанный планъ, что нерѣдко находить для себя объясненіе въ самомъ генезисѣ этихъ сочиненій, часто поневолѣ облеченныхъ въ полемическую или апологетическую форму.

---

At idem futurus Tolandus nunquam  
Natus Nov. 30  
Caetera ex scriptis pete.

Г.-е: Іоаннь Толандъ. родившійся въ Ирландіи, вблизи Деріи, учившійся въ Шотландіи и Ирландіи, юношей—въ Оксфордѣ и не разъ посѣщавшій Германію, зрѣлый возрастъ проводившій около Лондона, учившійся всѣмъ наукамъ и изучившій болѣе десяти языковъ, защитникъ истины, поклонникъ свободы, не сторонникъ какой-либо секты или ученія, не страшившійся ни угрозъ, ни бѣдствій, ведшій жизнь, предпочитая честное полезному, теперь духомъ соединяется съ эйрнымъ отцомъ, отъ котораго нѣкогда произошелъ, уступая тѣло природѣ, полагается въ лоно матери; самъ воскреснетъ въ вѣчность, но никогда не будетъ тѣмъ же Толандомъ; родился 30 ноября; остальное ищи въ сочиненіяхъ.

<sup>1)</sup> Ор. cit. S. 276.

## III.

Главнымъ сочиненіемъ Толанда является, какъ уже мы упоминали, „Христіанство безъ тайнъ“. Полное заглавіе этого сочиненія такое: „Христіанство безъ тайнъ, или трактатъ, показывающій, что въ Евангеліи нѣтъ ничего противорѣчащаго разуму или чего-либо выше разума и что ни одно христіанское ученіе не можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ тайною <sup>1)</sup>“. Уже въ предисловіи къ этому сочиненію Толандъ прямо заявляетъ, что онъ исходитъ изъ вѣры въ силу человѣческаго разума, при помощи котораго только и можно освободиться отъ всякихъ предразсудковъ и обрѣсти подлинную истину во всемъ, не исключая и религіозныхъ предметовъ. „Хотя я былъ воспитанъ съ колыбели, говорить намъ Толандъ, въ самыхъ грубыхъ суевѣріяхъ, однако, Богу было угодно сдѣлать мой разумъ—какъ и разумъ другихъ подобныхъ людей—счастливымъ орудіемъ моего обращенія. Такъ, я очень рано привыкъ къ изслѣдованію и изысканію и научился не подчинять мой разумъ, какъ и мои чувства, какому-бы то ни было человѣку или обществу. Теперь, какъ я думаю, самымъ лучшимъ методомъ сообщить другимъ истину, является тотъ, при помощи котораго одинъ человѣкъ уже научился истинѣ“ <sup>2)</sup>.

Самое сочиненіе состоитъ изъ трехъ частей и заключенія. Первая часть носитъ общее заглавіе „О разумѣ“, вторая озаглавляется: „Ученіе Евангелія не противорѣчитъ разуму“ и третья: „Въ Евангеліи нѣтъ никакой тайны или чего-либо выше разума“. Сочиненіе открывается замѣчаніями о томъ, какое большое значеніе имѣетъ вопросъ о тайнѣ въ христіанской религіи, какъ много толковъ возбуждаетъ онъ, какія непримиримыя мнѣнія возникаютъ вокругъ этой

<sup>1)</sup> Christianity not mysterius or a treatise, shewing, that there is nothing in the Gospel contrary to reason nor above it, and that no christian doctrine can properley called a mystery.

<sup>2)</sup> Toland I. Christianity not mysterious, London, 1702, pp. VIII—IX.



проблемы <sup>1)</sup>. Всѣ трудности, связанныя съ обсужденіемъ этого вопроса, могутъ быть устранены, по мнѣнію Толанда, только однимъ путемъ,—именно, если къ рѣшенію этой проблемы будетъ привлечено главное орудіе человѣческаго изслѣдованія—нашъ разумъ или разсудокъ (reason) <sup>2)</sup>.

„Разумъ, продолжаетъ Толандъ, является единственнымъ основаніемъ всякой увѣренности, и ничто изъ сферы откровенія,—будетъ ли это касаться способовъ откровенія или самого его существа,—такъ же не можетъ быть изъято изъ-подъ власти разслѣдующей силы разума, какъ и обыкновенныя явленія природы“ <sup>3)</sup>. Поэтому-то мы и имѣемъ право высказать еще въ заглавіи сочиненія формулированное положеніе, что въ Евангеліи нѣтъ ничего противорѣчащаго разуму и стоящаго выше его, и потому ни одна доктрина въ сферѣ христіанства не можетъ носить названія тайны <sup>4)</sup>.

Далѣе Толандъ пытается вскрыть самую природу нашего познанія и указать основы достовѣрности въ этой области, отправляясь въ этомъ случаѣ отъ существенныхъ положеній гносеологіи Локка. Такъ, самое наше знаніе, по словамъ Толанда, есть не что иное, какъ воспріятіе согласія или несогласія нашихъ идей <sup>5)</sup>. Терминъ „идея“ опредѣляется Толандомъ опять въ духѣ Локка: „идея—это непосредственный объектъ духа, когда послѣдній мыслить, или это какая-либо мысль духа о вещи, будетъ ли эта мысль представленіемъ (или образомъ), или ощущеніемъ, или только абстрактной концепціей“ <sup>6)</sup>. Воспріятіе согласія или несогласія идей можетъ быть двоякаго рода: непосредственное и посредственное. Первое наблюдается тогда, когда человѣкъ непосредственно убѣждается въ согласіи или несогласіи двухъ идей, когда, напр., для него

1) Ib. p. 1—3.

2) Ib. p. 3.

3) Ib. p. 6.

4) Ib. p. 6.

5) Ib. p. 12.

6) Ib. p. 11.

является безспорной истиной, что  $2 \times 2 = 4$  или что красное не есть синее. Здѣсь—высшая степень очевидности или самоочевидности, опредѣляемой непосредственно или интуитивно. Но это не есть разумъ или разсудокъ въ собственномъ смыслѣ <sup>1)</sup>. Дѣятельность разума обнаруживается въ другомъ процессѣ познанія, когда нашъ духъ, по выраженію Голанда, не можетъ непосредственно воспринять согласіе или несогласіе нашихъ идей, потому что онѣ не могутъ быть достаточно сближены и сравнены, и когда здѣсь для открытія этого согласія или несогласія необходимо обращеніе къ посредствующимъ идеямъ. Этотъ процессъ похожъ на актъ, въ которомъ мы производимъ сравненіе двухъ домовъ путемъ приложенія къ нимъ какой-либо количественной мѣры, когда для такого математическаго сравненія недостаточно воспріятія простымъ глазомъ <sup>2)</sup>. Именно этотъ способъ познанія долженъ называться разумомъ или демонстраціей, и поэтому разумъ можно иначе опредѣлить, какъ способность души, которая вскрываетъ степень достовѣрности (certainty) чего-нибудь сомнительнаго или неяснаго путемъ сравненія его съ чѣмъ-либо, очевидно (evidently) извѣстнымъ <sup>3)</sup>. Само собою понятно, что посредствующая идея не можетъ быть доказательною тамъ, гдѣ ея согласіе съ обѣими обсуждаемыми идеями не очевидно. Съ другой стороны, ясно, что если мы не имѣемъ самихъ идей о вещи, мы совсѣмъ не можемъ разсуждать о ней. Если же эти идеи и есть, но если въ то же время посредствующія идеи не могутъ вскрыть передъ нами согласія или несогласія, то мы никогда не уйдемъ дальше вѣроятности <sup>4)</sup>. Но вѣроятность, по словамъ Голанда, не есть настоящее знаніе, и поэтому, продолжаетъ Голандъ, „я изгоняю гипотезы изъ моей философіи“ <sup>5)</sup>.

1) Ib. p. 12.

2) Ib. pp. 12—13.

3) Ib., p. 14.

4) Ib., pp. 14—15.

5) Ib., p. 15.

На почвѣ такого посредственнаго знанія получается та степень очевидности, которую Толандъ называетъ убѣжденіемъ (persuasion) и которую онъ отличаетъ отъ наученія (information). Подъ основаніемъ убѣжденія нужно понимать, по словамъ Толанда, правило, по которому мы судимъ о всякой истинѣ и которое окончательно (irresistibly) убѣждаетъ нашъ духъ. Что же касается средствъ наученія (information), то здѣсь разумѣются тѣ пути, при помощи которыхъ познается всякая вещь, не требуя необходимо нашего согласія <sup>1)</sup>. Средствами такого наученія являются опытъ (внѣшній и внутренній) и авторитетъ (человѣческой или божественный). Человѣческой авторитетъ называется иногда моральною увѣренностью. Такъ, напр., мы можемъ вѣрить своему другу, такъ какъ мы не имѣемъ основанія подозрѣвать его въ неискренности или въ желаніи обмануть насъ. Такимъ образомъ, разнообразныя событія, должнымъ образомъ засвѣдѣствованныя современниками, какъ очевидныя и послѣдовательно передаваемые другимъ поколѣніямъ, которыхъ трудно заподозрѣть въ сочинительствѣ и обманѣ, должны быть признаны нами достовѣрными настолько, какъ если бы мы видѣли ихъ собственными глазами или слышали собственными ушами. Такъ, напримѣръ, мы можемъ вѣрить, продолжаетъ Толандъ, что существовалъ Лютеръ или существуетъ польское королевство <sup>2)</sup>. Если всѣ эти правила осуществляются въ отношеніи извѣстнаго событія, то мы можемъ считать такого рода фактъ за демонстрацію, какъ ничто такое, что является неопровержимо очевиднымъ на основаніи соответствующихъ доказательствъ. Если же эти условія отсутствуютъ, то мы можемъ говорить только о вѣроятности, что уже указываетъ на отсутствіе истинной достовѣрности <sup>3)</sup>.

Итакъ, основаніемъ всякаго истиннаго убѣжденія является очевидность, состоящая въ точномъ согласіи на-

<sup>1)</sup> Ib., p. 16.

<sup>2)</sup> Ib. p. 17.

<sup>3)</sup> Ib., pp. 17—18.

шихъ идей или мыслей съ ихъ объектами, о которыхъ мы думаемъ въ данный моментъ <sup>1)</sup>). Поэтому мы можемъ назвать противорѣчащимъ разуму только то, что очевидно не согласуется съ ясными и раздѣльными идеями <sup>2)</sup>).

Если всѣ эти гносеологическіе принципы приложить къ пониманію христіанской религіи, то здѣсь передъ нами прежде всего обнаружится необходимость обращаться къ тому же разуму, какъ къ нашей высшей познавательной дѣятельности, поскольку эта дѣятельность оперируетъ съ извѣстными доказательствами. Съ этой точки зрѣнія всякая слѣпая вѣра въ области религіозныхъ объектовъ есть нѣчто противное самой природѣ нашего разума и должна быть отвергнута, какъ недостойная человѣческаго существа. Вѣра въ божественность Св. Писанія или въ божественный смыслъ какого-либо отдѣльнаго его мѣста безъ рациональныхъ доказательствъ и очевидной состоятельности является предосудительнымъ легковѣріемъ и безразсуднымъ мнѣніемъ, обыкновенно основывающимся на невѣжественномъ и пріятномъ для себя влеченіи и еще болѣе часто поддерживаемымъ корыстными соображеніями,—ибо мы часто раздѣляемъ извѣстныя доктрины не по убѣжденію въ ихъ полной очевидности, но потому, что онѣ соотвѣтствуютъ нашимъ намѣреніямъ въ большей степени, чѣмъ сама истина <sup>3)</sup>). Съ этой точки зрѣнія само откровеніе не заключаетъ въ себѣ того, что Толандъ называетъ „основаніемъ убѣжденія“, а является только „средствомъ наученія или информации“, и для своего истиннаго пониманія нуждается въ той же силѣ разума <sup>4)</sup>). Только благодаря послѣднему, мы можемъ отличить истинное откровеніе отъ ложнаго и не смѣшать волю Бога съ внушеніями людей <sup>5)</sup>). Поэтому, мы должны предполагать доступность для нашего разума

1) Ів. pp. 18—19.

2) Ів. p. 25.

3) Ів. p. 37.

4) Ів. p. 38.

5) Ів. p. 41—42.

основныхъ понятій, въ которыхъ выражается самое откровеніе, все-равно какъ должны представить себѣ фактическую возможность того, что является содержаніемъ откровенія <sup>1)</sup>. Это правило, продолжаетъ Толандъ, относится одинаково—какъ къ Богу, такъ и къ человѣку. Поэтому, всѣ вещи открываемыя Богомъ или человѣкомъ, должны быть одинаково доступны для нашего разума и возможны фактически, причемъ откровеніе Божественное всегда согласно не только съ разумомъ, но и съ истинною, ибо Богъ не можетъ, подобно человѣку, обманывать насъ <sup>2)</sup>.

Такая высокая оцѣнка нашего разума ничуть не ослабляется, думаетъ Толандъ, ссылкою на то, что разумъ человѣка является испорченною способностью, которая не въ состояніи привести къ безспорнымъ результатамъ. Разумъ, въ смыслѣ способности каждаго человѣка судить о согласіи или несогласіи своихъ идей, любить то, что кажется ему хорошимъ, и отвращаться отъ того, что онъ считаетъ дурнымъ,—разумъ въ этомъ смыслѣ цѣль и неповрежденъ у всякаго нормальнаго человѣка <sup>3)</sup>. Испорченность разума мы можемъ допустить только въ томъ смыслѣ, что въ дѣйствительности человѣкъ не всегда судитъ согласно яснымъ и раздѣльнымъ перцепціямъ, не всегда стремится только къ добру и избѣгаетъ только зла <sup>4)</sup>. Но это объясняется свободою нашего духа, которая является безспорною, ибо мы убѣждены, что „наши мысли совершенно свободны, что мы можемъ взвѣшивать силу словъ, сравнивать идеи, различать въ нихъ ясныя понятія отъ смутныхъ, задерживать наши сужденія о недостоверныхъ вещахъ и уступать только очевидности... Въ этомъ-то именно и заключается здравость нашего разума“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ib. p. 42.

<sup>2)</sup> Ib. p. 42—43.

<sup>3)</sup> Ib. pp. 56—57.

<sup>4)</sup> Ib. p. 57.

<sup>5)</sup> Ib. p. 60.

Отправляясь отъ указанныхъ гносеологическихъ воззрѣній, Толандъ естественно отрицательно относится къ самому понятію „тайны“. Мы не должны прилагать этого названія къ чему бы то ни было, ибо это было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы у насъ была адекватная идея о всѣхъ свойствахъ и сущности этого явленія, а между тѣмъ уже самое названіе предполагаетъ отсутствіе такого рода знанія <sup>1)</sup>. Это понятіе не должно имѣть мѣста и въ христіанской религіи, куда оно вошло изъ языческихъ вѣрованій, будучи по существу чуждымъ духу христіанства. Мы должны только разумомъ опредѣлять высоту христіанскаго ученія, и въ этомъ смыслѣ само Божественное Существо можетъ считаться таинственнымъ не больше, чѣмъ самое презрѣнное изъ его твореній <sup>2)</sup>. Мы должны ограничиться въ своемъ пониманіи религіи именно тѣмъ, что доступно нашему разуму, и если есть что-либо такое, „что не угодно было Безконечной Благости (спеціально) открыть намъ, то это значитъ, что или мы сами въ состояніи прійти къ познанію этого, или что все это не стоитъ того, чтобы мы стремились понимать его“ <sup>3)</sup>. Въ частности, что касается употребленія термина „тайна“ въ Н. Завѣтѣ, то здѣсь съ этимъ названіемъ никогда не соединяется представленія о чемъ-то непонятномъ самомъ въ себѣ, не подлежащимъ сужденію при помощи нашихъ обыкновенныхъ способностей,—наоборотъ, этимъ терминомъ обозначаются вещи, по природѣ своей вполнѣ доступныя нашему разуму, но или слишкомъ закрытыя очень фигуральными наименованіями и связанными съ ними религіозными церемоніями, или же настолько отнесенныя къ области Божественнаго знанія, что онѣ, будто бы, и не могутъ быть постигнуты безъ спеціального откровенія <sup>4)</sup>.

Не можетъ говорить въ защиту тайны въ нѣдрахъ хри-

<sup>1)</sup> Ib. p. 72.

<sup>2)</sup> Ib. p. 87.

<sup>3)</sup> Ib. p. 87.

<sup>4)</sup> Ib. p. 107.

стіанской религіи и признаніе чудесъ, существованія которыхъ Толандъ ни въ какомъ случаѣ не отрицаетъ. По его опредѣленію, чудо—это дѣйствіе, превосходящее всякую человѣческую мощь и не выполнимое на основаніи законовъ природы въ ихъ обычномъ обнаруженіи <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, чудесное дѣйствіе само въ себѣ является вполне понятнымъ и возможнымъ, и только самый способъ его совершенія представляется экстраординарнымъ <sup>2)</sup>). Здѣсь, слѣдовательно, нѣтъ противорѣчія нашему разуму, ибо все это вполне понятно, и для насъ совершенно естественно представить легкость выполненія этого дѣйствія Творцомъ природы, свободно повелѣвающимъ принципами мірозданія. Мы считаемъ выдуманными или ложными только тѣ чудеса, гдѣ вскрываются совершенно непримиримыя противорѣчія, какъ напр., рассказъ о томъ, что голова могла говорить въ теченіе нѣсколькихъ дней послѣ того, какъ она была отдѣлена отъ туловища <sup>3)</sup>).

Если, теперъ, понятіе „тайны“ чуждо духу христіанства, то откуда же оно пришло въ нашу религію? Толандъ думаетъ, что этотъ принципъ таинственности и непостижимости внесенъ въ христіанство прозелитами изъ іудеевъ и язычниковъ, для которыхъ первоначальное христіанство казалось чѣмъ-то простымъ и какъ бы низменнымъ, какъ будто требовавшимъ чего-то необычайнаго для возвышенія надъ болѣе разработанными—въ смыслѣ доктрины и, главнымъ образомъ, культа—языческими религіями. Итакъ, восклицаетъ Толандъ, „чтобы простота, самое благородное украшеніе истины, не подвергалась презрѣнію со стороны невѣрующихъ, христіанство было поставлено на одинъ уровень съ мистеріями Цереры и оргіями Вакха. Глупое и ложное усердіе! Развѣ самыя нелѣпыя суевѣрія могутъ быть освящены именемъ Христа? Но, заключаетъ Толандъ, таковы всегда плоды предусмотрительныхъ и угодливыхъ пріемовъ

<sup>1)</sup> Ib. p. 144.

<sup>2)</sup> Ib. p. 145.

<sup>3)</sup> Ib. p. 147.

въ религиозномъ прозелитизмѣ, гдѣ на первомъ планѣ стоитъ число обращенныхъ, а не ихъ искренность“<sup>1)</sup>.

Таковы основные принципы, выраженные Толандомъ въ его первомъ и главномъ сочиненіи. Нѣкоторые изъ этихъ мыслей, особенно — положеніе о вредномъ вліяніи языческихъ вѣрованій и культа на первоначальное христіанство, Толандъ развиваетъ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ и, между прочимъ, въ одномъ изъ „Писемъ къ Серенѣ“, носящемъ названіе „Происхожденіе идолопоклонства и принципы язычества“<sup>2)</sup>. Здѣсь Толандъ, изображая различныя особенности языческаго культа, указываетъ на то, что всѣ эти суевѣрія (по его терминологіи) оживаютъ, въ тѣхъ или иныхъ формахъ, въ различныхъ исповѣданіяхъ христіанской религіи, какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ. Таковы, по его словамъ, „жертвы, օміамъ, свѣтильники, иконы, религиозныя очищенія, церковная музыка, алтари, паломничества, посты, безбрачіе, предсказанія, волшебство, предзнаменованія, чары, почитаніе умершихъ, канонизація, признаніе добрыхъ и злыхъ демоновъ, почитаніе особыхъ геніевъ-хранителей для мужчинъ и женщинъ и т. п.“<sup>3)</sup>. Всѣ эти пережитки язычества, по мнѣнію Толанда, меньше всего соотвѣтствуютъ духу первоначальнаго христіанства, которое имѣло въ виду дать болѣе совершенное моральное ученіе и сообщить болѣе одухотворенное представленіе о Божествѣ. „Какъ мало имѣютъ права, говорить онъ, называться христіанами лица, защищающія то, что именно пришелъ разрушить І. Христоръ, это очевидно для всѣхъ, кто

1) Ib. pp. 153—154.

2) Полное заглавіе этихъ писемъ слѣдующее: Letters to Serena, containing: I) The origin and force of prejudices; II) The history of the soul's immortality among the heathen; III) The origin of idolatry and reasons of heathenism, as also: IV) A letter to a gentleman in Holland, showing Spinoza's system of philosophy to be without any principles of foundation; V) Motion essential to matter, in answer to some remark by a noble friend on the confutation of Spinoza, to all which is prefixed VI) A preface, being a letter to a gentleman in London, sent together with foregoing dissertations and declaring the several occasions of writing them. London, 1704.

3) Toland S. Letters to Serena, London, 1704, pp. 127—128.



не смотреть на христіанство какъ на политическую партію и не видить въ немъ простой звукъ, а разсматриваетъ его, какъ установленіе, направленное на усовершенствованіе нашей морали, на то, чтобы сообщить намъ правильныя идеи о Божествѣ и, слѣдовательно, искоренить всѣ суевѣрныя представленія и такую же практику. Это (т.-е. защита выше перечисленныхъ суевѣрій) въ самомъ ясномъ и собственномъ смыслѣ — антихристіанизмъ, какъ наивысшая противоположность ученію Христа<sup>1)</sup>. Только благодаря такому вторженію языческихъ<sup>1</sup> элементовъ „во многихъ странахъ ясное ученіе І. Христа могло выродиться въ самыя абсурдныя доктрины, усвоить непонятный жаргонъ, вылиться въ смѣшной культъ и неизъяснимыя тайны, и такимъ путемъ въ любомъ уголкѣ міра религія и истина могли обратиться въ суевѣріе и поповство“<sup>2)</sup>. Основное содержаніе этого письма Толандъ въ заключеніе находить возможнымъ выразить въ слѣдующемъ четверостишии:

Natural religion was easy first and plain,  
 Tales made it mystery, offerings made it gain;  
 Sacrifices and shows were at length prepar'd,  
 The priests ate roat-meat and the people starved,

т.-е. „естественная религія сначала была легка и ясна, но легенды облекли ее тайной, приношенія привили ей корысть; жертвы и церемоніи обильно практиковались, жрецы ѣли жареное мясо, а народъ голодалъ“<sup>3)</sup>.

#### IV.

Этимъ мы и могли бы ограничиться въ своемъ изложеніи основныхъ философско-религіозныхъ взглядовъ Толанда, обратившись затѣмъ къ анализу этихъ воззрѣній въ отношеніи ихъ генезиса и значенія для дальнѣйшаго раз-

<sup>1)</sup> Ib. p. 128.

<sup>2)</sup> Ib. p. 129.

<sup>3)</sup> Ib. p. 130.

витія философско - религіозныхъ идей въ Англіи. Но прежде чѣмъ приходитъ къ разсмотрѣнію этихъ послѣднихъ вопросовъ, мы должны сдѣлать нѣсколько замѣчаній относительно специально-философскихъ взглядовъ Толанда, какъ они нашли свое выраженіе въ упомянутомъ „Письмѣ къ Серенѣ“ и въ его послѣднемъ произведеніи „Пантеистиконъ“. Правда, эти сочиненія не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ философско-религіознымъ взглядамъ Толанда, но знакомство съ ними важно для уясненія міровоззрѣнія этого мыслителя въ его цѣломъ, и поэтому мы едва ли можемъ игнорировать ихъ и при нѣсколько частномъ разсмотрѣніи воззрѣній Толанда, какъ представителя извѣстнаго течения въ области религіозной мысли въ Англіи въ концѣ 17-го и въ началѣ 18 вв. Что касается писемъ къ Серенѣ, то здѣсь имѣютъ значеніе два письма—четвертое и пятое, гдѣ Толандъ дѣлаетъ критическія замѣчанія по поводу нѣкоторыхъ пунктовъ въ ученіи Спинозы и въ частности—его взглядовъ на природу матеріи. Именно здѣсь Толандъ, прежде всего, утверждаетъ, что движеніе является неотъемлемымъ свойствомъ матеріи и поэтому должно мыслиться всегда нераздѣльнымъ отъ матеріальной субстанціи. Толандъ разумѣетъ здѣсь двѣ основныхъ формы движенія: такъ называемое локальное или мѣстное движеніе, являющееся производнымъ въ своей основѣ, и движеніе основное или исходное, которое является какъ бы источникомъ локальнаго движенія. Мы согласны, говорить Толандъ, что постоянныя измѣненія въ матеріи являются слѣдствіями движенія, которое производитъ безграничность различныхъ фигуръ, смѣшеній и чувственныхъ качествъ. Но мы должны дѣлать различіе между мѣстнымъ или локальнымъ (local) движеніемъ и движущею силою или дѣйствіемъ, ибо локальное движеніе есть только перемѣна положенія или послѣдовательное приложеніе того же самаго тѣла къ соотвѣтствующимъ (respective) частямъ нѣкоторыхъ другихъ тѣлъ, такъ что это движеніе не является чѣмъ нибудь различнымъ отъ самаго тѣла и не есть какое-либо реаль-

ное бытіе въ природѣ, а представляет собою только способъ разсмотрѣнія его положенія и слѣдствіе нѣкоторой силы или дѣятельности внѣ или внутри тѣла. Хотя обычные законы движенія являются только наблюденіями, полученными изъ опытнаго изслѣдованія мѣстнаго движенія, однако же дѣйствіе (action) или движущая сила также часто называется движеніемъ, и такимъ образомъ, слѣдствіе смѣшивается съ причиной, что далѣе ведетъ къ цѣлому ряду двусмысленностей и абсурдовъ. Но всякій, кто углубляется въ анализъ процессовъ, происходящихъ въ матеріи, долженъ разсматривать дѣйствіе или дѣятельность (action), какъ причину того движенія, которое мы называемъ локальнымъ. Правда, продолжаетъ Толандъ, математики вообще принимаютъ движущую силу за нѣчто данное и разсуждаютъ о локальномъ движеніи, не возбуждая вопроса о его происхожденіи, но философы должны держаться другого способа объясненія. Итакъ, заключаетъ мыслитель, кто стремится объяснить происхожденіе міра первыми причинами, имманентными самому міру, уяснить его настоящій механизмъ и роль матеріи, тотъ долженъ начать съ первой причины движенія. Обоснованіе какого-либо взгляда въ этомъ отношеніи на анализѣ локальнаго движенія является недостаточнымъ, такъ какъ это движеніе по самой природѣ своей является уже производнымъ <sup>1)</sup>.

Что касается отношенія этого движенія къ матеріи, то оно является сущностью матеріи (is essential), т. е. оно неотдѣлимо отъ ея природы такъ же, какъ неотдѣлимы непротяженность или протяженность, и движеніе, такимъ образомъ, должно входить, какъ актъ, въ самое опредѣленіе матеріи. Но, продолжаетъ Толандъ, подобно тому, какъ въ матеріи мы различаемъ множество частичныхъ тѣлъ и протяженность цѣлаго, въ отношеніи котораго эти частичныя количества являются только опредѣленіями и модусами, въ силу различныхъ причинъ возникающими и

<sup>1)</sup> Ib. p. 140—141.

погибающими,—такъ и это движеніе цѣлаго удобнѣе было бы назвать дѣйствіемъ (action), а всѣ мѣстныя движенія, обозначаемыя обыкновенно терминомъ „motion“, лучше было бы назвать разнообразными опредѣленіями (determinations) дѣйствія, которое всегда въ цѣломъ и въ каждой части цѣлаго и безъ котораго матерія не могла бы получить никакихъ модификацій <sup>1)</sup>. Итакъ, говоритъ Толандъ въ заключеніе, „я отрицаю, чтобы матерія когда либо могла находиться въ абсолютномъ покоѣ, въ видѣ какой то неподвижной глыбы, чего-то коснаго и совершенно инертнаго“ <sup>2)</sup>.

Мы не будемъ сейчасъ анализировать выводы, которые обыкновенно дѣлаются изъ приведенныхъ отрывковъ, — обо всемъ этомъ намъ придется говорить позднѣе, — скажемъ только, что всѣ эти мѣста изъ сочиненій Толанда важно имѣть въ виду при уясненіи общаго міровоззрѣнія этого мыслителя.

**Н. Виноградовъ.**

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

<sup>1)</sup> Ib. pp. 158—159.

<sup>2)</sup> Ib. pp. 159.

## Къ вопросу о міровоззрѣніи В. С. Соловьева.

(По поводу статьи Л. М. Лопатина.)

Статья Л. М. Лопатина о моей книгѣ еще не кончена; но, какъ ни страннымъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, именно это обстоятельство побуждаетъ меня поторопиться напечатаніемъ настоящей замѣтки. Я въ высшей степени дорожу мнѣніемъ моего уважаемаго друга и потому желалъ бы, чтобы въ дальнѣйшихъ его статьяхъ оно въ самомъ дѣлѣ относилось къ мыслямъ, мною высказаннымъ. Поэтому я вынужденъ обратить его вниманіе на ихъ дѣйствительный смыслъ.

Создатели самобытныхъ, оригинальныхъ ученій въ философіи, хотя бы и весьма талантливые, вовсе не всегда обладаютъ достаточной воспріимчивостью къ чужимъ воззрѣніямъ. Статья Л. М. Лопатина—тому поучительный примѣръ: онъ, повидимому, читалъ мою книгу въ настроеніи человѣка, который только спорить, но не выслушиваетъ противника. Поэтому собственно *моихъ* мыслей его возраженія вовсе не коснулись: воззрѣнія, которыя приписываетъ мнѣ мой критикъ и противъ которыхъ онъ возражаетъ, частью несхожи съ моими воззрѣніями, частью даже прямо имъ противоположны.

Приведу нѣсколько примѣровъ:

Въ моей книгѣ я говорю о моемъ разочарованіи въ церковно-политическихъ воззрѣніяхъ славянофиловъ, происшедшемъ подъ вліяніемъ Соловьева уже въ восьмидесятые годы (Предисловіе, т. I, стр. III); въ дальнѣйшемъ я нахожу

что во второй періодъ творчества Соловьева этотъ его разрывъ съ церковно-политическими идеями славянофиловъ былъ недостаточно полнымъ и радикальнымъ (I, 509—515): наконецъ, въ моемъ заключеніи я въ общемъ принимаю тотъ весьма далекій отъ славянофильскаго богословія взглядъ на взаимное отношеніе церквей, который выразился въ „Трехъ разговорахъ Соловьева“<sup>1)</sup>; вообще же говоря, отдѣленіе отъ славянофильства *по всей линіи*—одна изъ наиболѣе характерныхъ особенностей моей книги.

Для Л. М. Лопатина всѣ эти факты вовсе не существуютъ: онъ все еще полонъ воспоминаніями о томъ прошломъ восьмидесятихъ годовъ, когда я въ устныхъ спорахъ страстно защищалъ противъ Соловьева старое славянофильство: поэтому, вмѣсто того чтобы вчитаться въ современныя мои мысли, онъ строитъ о нихъ слѣдующую догадку:

„Мнѣ представляется, что главный источникъ разногласій князя Е. Н. Трубецкого съ Соловьевымъ заключается въ томъ, что князь Трубецкой, по своему умственному настроенію, значительно ближе къ старымъ славянофиламъ, чѣмъ къ нему. Онъ гораздо менѣе полагается на умозрѣніе и меньшаго ждетъ отъ него“ (364).

Послѣдняя фраза также выражаетъ собою одну изъ самыхъ непонятныхъ мнѣ гипотезъ Л. М. Лопатина о моей книгѣ. Если бы, вмѣсто того чтобы строить о ней догадки, онъ обратился къ дѣйствительному ея содержанію, онъ бы, разумѣется, замѣтилъ, что я цѣликомъ признаю соловьевскій идеалъ *цѣльную знанія*, которое уже въ *той* земной жизни возможно „въ смыслѣ предварительнаго объединенія или синтеза мистическаго, раціональнаго и эмпирическаго элемента“ (т. II, 306—308). Отъ его вниманія не ускользнуло бы и то, что именно съ точки зрѣнія этого идеала я оцѣниваю все метафизическое ученіе Соловьева, пытаюсь *умозрительнымъ путемъ* отдѣлать существенное отъ несущ-

<sup>1)</sup> Замѣтимъ, что все богословіе славянофиловъ сводится къ ихъ церковнымъ воззрѣніямъ, съ коими я въ корнѣ несогласенъ, а въ основѣ ихъ политическаго міровоззрѣнія лежитъ столь же чуждый мнѣ націонализмъ.

щественнаго въ его мысляхъ о Богѣ, о Богочеловѣчествѣ, о Софіи, о мировой душѣ и о генезисѣ міра. Наконецъ, онъ увидѣлъ бы и то, что я привѣтствую возвращеніе Соловьева къ философіи въ послѣдній періодъ его творчества и считаю временное охлажденіе къ ней въ средній періодъ философа заблужденіемъ. Объ этомъ Л. М. могъ бы узнать еще подробнѣе изъ моей статьи, помѣщенной въ посвященномъ ему юбилейномъ сборникѣ. При еще большемъ вниманіи онъ, быть можетъ, замѣтилъ бы еще, что одно изъ существенныхъ моихъ отличій отъ Соловьева заключается въ признаніи большей, по сравненію съ допускаемой имъ, самостоятельностью чисто рациональнаго начала въ области естественнаго познанья (т. I, стр. 264—265).

Но вмѣсто того, чтобы оказать вниманіе моимъ произведеніямъ, Л. М. Лопатинъ вѣритъ на слово Э. Л. Радлову, что я держусь точки зрѣнія *credo quia absurdum* Тертуліана (стр. 373), т.-е. отрицаю права разума и питаю „глубокое отвращеніе къ проникновенію въ тайны Божественной жизни“ (стр. 371). Недоразумѣніе тѣмъ болѣе досадное, что, какъ было показано въ другомъ мѣстѣ<sup>1)</sup>, единственнымъ основаніемъ для приведеннаго мнѣнія Э. Л. Радлова послужило смѣшеніе между началомъ *credo quia absurdum*, которое въ корнѣ противорѣчитъ моимъ воззрѣніямъ, и принципомъ *credo ut intelligam*, котораго я держусь въ дѣйствительности. Всего удивительнѣе, что, сопоставляя мое мнимое отрицаніе умозрѣнія съ умозрительными построеніями, которыя онъ дѣйствительно у меня находитъ, Л. М. Лопатинъ думаетъ, изобличить меня въ противорѣчій (стр. 371). На самомъ дѣлѣ тутъ есть кричащее противорѣчіе, но не въ моихъ мысляхъ, а между высказаннымъ мною и приписаннымъ мнѣ Э. Л. Радловымъ!

Впрочемъ, къ ошибкамъ Э. Л. Радлова присоединяются здѣсь ошибки вниманія самого Л. М. Лопатина. Я утверждаю, что бытіе Божіе *недоказуемо*; не разслышавъ меня,

1) См. Русская Мысль, ноябрь 1913 г.—„Э. Л. Радловъ о Соловьевѣ“.

мой критикъ приписываетъ мнѣ утверждение, котораго я никогда не высказывалъ,—будто оно *непознаваемо*. Между тѣмъ это вовсе не одно и то же: во-первыхъ, какъ это прекрасно знаетъ и Л. М. Лопатинъ,—кромѣ знанія доказаннаго, *дискурсивнаго*, есть еще и знаніе *интуитивное*, которое не доказывается, а дается непосредственному усмотрѣнію; во-вторыхъ, для того, кто стоитъ на религиозной точкѣ зрѣнія, есть еще и знаніе, основанное на откровеніи: если бы мы не вѣрили, что мы что-нибудь *узнаемъ* изъ откровенія, это значило бы, что намъ въ сущности ничего не открыто. Послѣдовательно проведенная точка зрѣнія Тертуллиана въ корнѣ уничтожаетъ самое понятіе откровенія, превращая его въ *сокровеніе*.

При болѣе внимательномъ чтеніи моей книги Л. М. Лопатинъ нашелъ бы въ ней пониманіе откровенія діаметрально противоположное тому, которое онъ мнѣ приписываетъ. Такъ, у меня говорится буквально, что, „разъ содержаніе божественной жизни въ какомъ-либо отношеніи мнѣ открыто,—отъ моего разума *требуется* свободное соучастіе въ процессѣ откровенія: я долженъ стремиться сознать и усвоить то, что мнѣ открыто: иначе откровеніе было бы бессмысленно, безцѣльно. Но откровеніе именно тѣмъ и отличается отъ познанія, что познаніе есть *одностороннее* самоопредѣленіе познающаго, тогда какъ откровеніе есть *лкъ двусторонній*: оно предполагаетъ дѣятельное взаимоотношеніе Абсолютнаго, которое открывается, и конечнаго, ограниченнаго существа, которому оно открывается“ (т. I, 322—323).

Ясно, что это категорическое заявленіе діаметрально противоположно тертуллиановскому пониманію откровенія. Между тѣмъ, приписывая мнѣ это послѣднее, Л. М. Лопатинъ видитъ *именно въ этомъ основное различіе* между мною и Соловьевымъ. По его словамъ, моя близость къ старымъ славянофиламъ и несходство съ Соловьевымъ выражаются въ особенности въ слѣдующемъ: „Онъ (кн. Трубецкой) гораздо менѣе полагается на умозрѣніе и меньшаго ждетъ



отъ него. Въ наиболѣе основныхъ вопросахъ знанія, гдѣ Соловьевъ искалъ общеобязательныхъ и внутренне-обоснованныхъ рѣшеній разума, князь Трубецкой отправляется отъ вѣры и все сводитъ къ ней <sup>1)</sup>. Въ этомъ отношеніи между княземъ Трубецкимъ и Соловьевымъ не только нѣтъ конгеніальности, а скорѣе наблюдается замѣтная противоположность“.

Въ чемъ, однако, заключается противоположность? Въ томъ, что я, по собственному признанію Л. М. Лопатина, *послѣдовательные* Соловьева (366—367) провожу его принципъ недоказуемости христіанскаго откровенія? Но я рѣшительно отказываюсь понять, какимъ образомъ послѣдовательное отстаиваніе началъ Соловьева можетъ быть истолковано какъ „отсутствіе конгеніальности“ или принципиальная противоположность съ нимъ! Или Л. М. Лопатинъ думаетъ, что религіозный, по существу, принципъ недоказуемости откровенія представляетъ въ ученіи Соловьева что-либо случайное, несущественное? Но въ такомъ *абсолютномъ* непониманіи Соловьева, конечно, никто не рѣшится заподозрить Л. М. Лопатина. Разница между нами, конечно, есть, но совсѣмъ не тамъ, гдѣ ищетъ ея Л. М. Лопатинъ! Онъ могъ бы замѣтить, что если я мѣстами указываю на незаконность отдѣльныхъ черезчуръ раціоналистическихъ толкованій откровенія у Соловьева, то въ другихъ мѣстахъ я вопреки ему отстаиваю права самостоятельнаго человѣческаго разума противъ незаконныхъ вторженій мистики. Впрочемъ, принципиальной противоположности и здѣсь нѣтъ: вся моя задача—въ болѣе послѣдовательномъ проведеніи, чѣмъ у самого Соловьева, его же собственного принципа—*нераздѣльную и неслиянную единства божескаго и человѣческаго*, а въ данномъ случаѣ—мистическаго и раціональнаго элемента въ богопознаніи.

<sup>1)</sup> Въ этихъ словахъ есть не одно, а цѣлыхъ *три* безусловно недопустимыхъ смѣшенія: Л. М. Лопатинъ смѣшиваетъ не только меня съ Тертуллианомъ, но и Тертуллиана съ славянофилами, что и приводитъ его къ смѣшенію славянофиловъ со мною.

## II.

Всего больше не везетъ Л. М. Лопатину въ той части его статьи, гдѣ онъ противопоставляетъ мое ученіе объ Абсолютномъ Соловьевскому. Тутъ онъ какъ будто дѣлаетъ точныя ссылки на опредѣленныя страницы моей книги. Но, къ величайшему моему изумленію, именно на этихъ страницахъ оказываются мысли, діаметрально противоположныя тѣмъ, которыя онъ оттуда вычитываетъ.

Такъ, напр., на стр. 104 (т. I) я говорю, что Соловьевъ „ясно видѣлъ тотъ *предѣлъ* *человѣческой мысли*, гдѣ кончаются доказательства“. Не замѣчая, что здѣсь идетъ рѣчь о Соловьевѣ, Л. М. Лопатинъ (стр. 367) видитъ въ этомъ указаніи на „предѣлъ“ мою собственную мысль, составляющую черту отличія между мною и Соловьевымъ. Развивая дальше это противоположеніе, Л. М. приписываетъ мнѣ мысль, будто „реальность абсолютнаго есть только одно изъ возможныхъ предположеній рядомъ съ другимъ, ее отрицающимъ“ (ibid.) На стр. 104, которая при этомъ указывается, не только не встрѣчается ничего подобнаго, но воспроизводится прямо противоположная мысль Соловьева, къ которой я тутъ же присоединяюсь всецѣло: здѣсь говорится, что аргументація Соловьева „ставитъ насъ передъ неотразимой дилеммой: или мы должны отнести всякое познаніе и самую мысль къ области иллюзій, или же мы должны признать абсолютно Сущее какъ разумъ, или *логосъ* міро-зданія. Имъ мы живемъ и движемся и есмы“. Далѣе, ссылаясь (стр. 367) на мои слова, что реальное Безусловное есть гипотеза, Л. М. приписываетъ мнѣ мысль, будто это „насквозь гипотетическое“ понятіе о реальномъ безусловномъ усваивается „лишь произволомъ нашей вѣры“. Но на стр. 103, на которую при этомъ ссылается критикъ, не говорится объ этой „гипотезѣ“ ни слова; зато двумя страницами дальше о ней говорится опять-таки діаметрально противоположно тому, что Л. М. мнѣ приписываетъ: это — не гипотеза, усваиваемая произволомъ вѣры, а

одна изъ „необходимыхъ, неустранимыхъ гипотезъ всякой мысли“ (курсивъ въ книгѣ); „первая и основная гипотеза всякой мысли, безъ коей обращаются въ ничто всѣ ея сужденія и высказыванія, есть реальное Безусловное“ (см. мой т. I, стр. 101). При этомъ Л. М. опять-таки не замѣтилъ, что здѣсь я высказываю не какое-либо *мое* мнѣніе, отличающее меня отъ Соловьева, а только поясняю мысль послѣдняго, которую я всецѣло принимаю.

Неудивительно, что, сопоставляя мысль, мнѣ приписанную, съ мыслью, мною дѣйствительно высказанною, Л. М. Лопатинъ опять-таки находитъ у меня противорѣчіе: противорѣчіе заключается въ томъ, что я будто бы кладу въ основу моей гносеологии „насквозь гипотетическое“, лишь произволомъ нашей вѣры усвояемое понятія реального Безусловнаго, т.-е., попросту говоря, утверждаю произвольно взятое, какъ необходимое. Это, дѣйствительно, было бы странно; но весь смыслъ моей аргументаціи въ томъ, что предположеніе реального безусловнаго для мысли *не произвольно, а необходимо*. Разъ Л. М. Лопатинъ удалилъ изъ моей аргументаціи ея смыслъ, то пусть онъ не удивляется, что она вслѣдствіе этого стала бессмысленною.

Такимъ же пропускомъ связи и смысла въ моемъ сужденіи обуславливается еще одна „специфическая несообразность“, приписанная мнѣ Л. М. Лопатинымъ: „князь Трубецкой, утверждаетъ, что хотя человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога, но онъ можетъ не вѣрить въ бытіе внѣшняго міра. Между тѣмъ онъ же настаиваетъ, что вѣрить во внѣшнія вещи можно только въ томъ предположеніи, что универсальное сознаніе существуетъ дѣйствительно, какъ актуальное проявленіе Безусловнаго. Какъ совмѣстить эти тезисы? Если вѣрить во внѣшній міръ можно только, вѣря въ Бога, то необходимость вѣры во внѣшній міръ явнымъ образомъ влечетъ за собою *необходимость* вѣры въ Бога; и, наоборотъ, если вѣра въ Бога зависитъ только отъ нашего произволенія, то и въ вѣрѣ въ бытіе внѣшняго міра не должно быть ничего обязательнаго“ (373).

Противорѣчіе тутъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, получилось оттого, что отъ вниманія Л. М. Лопатина ускользнула самая суть моей мысли. Онъ смѣшиваетъ двѣ вещи, которыя я тщательно различаю—во-первыхъ, необходимыя логическія предположенія нашего сознанія съ тѣмъ актомъ рефлексіи, которымъ мы *сознаемъ* и *принимаетъ* эти предположенія; во-вторыхъ, рациональную вѣру въ Абсолютное съ мистической, религіозной вѣрой въ Бога, что, какъ сейчасъ будетъ показано,—вовсе не одно и то же.

На той страницѣ, на которую ссылается Л. М. Лопатинъ, я говорю, что „въ естественномъ познаніи безусловное предполагается не какъ сущность всего познаваемаго, а какъ *универсальная мысль и сознаніе обо всемъ* <sup>1)</sup>. Нетрудно убѣдиться, что это универсальное сознаніе есть необходимый поступокъ нашей мысли, безъ коего наше познаніе не можетъ сдѣлать ни шагу“. Значить ли это, однако, что *все* люди въ дѣйствительности отдають себѣ отчетъ въ этихъ необходимыхъ предположеніяхъ своего сознанія? Долженъ ли я напоминать Л. М. Лопатину ту истину, что люди могутъ и не сознать, а въ большинствѣ случаевъ и не сознають логическихъ предположеній своей мысли? Ему, конечно, случалось встрѣчаться съ философами новой формациі, которые убѣжденно отрицають законы логики, но вмѣстѣ съ тѣмъ безсознательно ихъ *предполагають*, ибо пытаются дать своему отрицанію *логическое обоснованіе* <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Споръ противъ доводовъ по существу, коими Л. М. Лопатинъ думаетъ опровергнуть эту мысль, не входитъ въ задачу настоящей замѣтки, которая имѣетъ лишь цѣлью возстановить точный смыслъ моей мысли противъ толкованій Л. М. Лопатина. Отвѣтъ на эти возраженія будетъ мною данъ въ работѣ о трансцендентальномъ методѣ, которою я въ настоящее время занятъ.

<sup>2)</sup> Аргументація Л. М. Лопатина вообще имѣетъ тотъ недостатокъ, что она доказываетъ слишкомъ много. Ею, напр., можно ниспровергнуть кантово открытіе апіорности чистыхъ понятій. Какъ въ самомъ дѣлѣ совмѣстить тотъ фактъ, что категории съ одной стороны *предполагаются* *всякой мыслью*, а съ другой стороны не всѣми сознаются? Не найдеть ли *тутъ* Л. М. „специфической несообразности“ у Канта?

Гдѣ же противорѣчіе въ моихъ словахъ? Почему нельзя утверждать одновременно и того, что Безусловное, какъ сознающее, необходимо предполагается нашей мыслью, и того, что это предположеніе остается скрытымъ отъ сознанія людей, доколѣ оно не обнаруживается трансцендентальнымъ изслѣдованіемъ? Если эта рacionales вѣра имѣетъ характеръ *необходимости*, то, разумѣется, не въ смыслѣ психологической неизбѣжности, а въ смыслѣ *логической обязательности*, въ томъ смыслѣ, что человѣкъ, правильно мыслящій, *долженъ* сознавать необходимыя предположенія своей мысли и вѣрить въ нихъ; но фактически онъ сохраняетъ свою свободу быть нелогичнымъ.

Кромѣ того логически необходимая вѣра въ Абсолютное, какъ трансцендентальный субъектъ сознанія и религіозная вѣра въ Бога—не одно и то же; послѣдняя предполагаетъ извѣстное нравственное отношеніе къ Абсолютному, элементъ довѣрія къ нему, признаніе его *благости*—вообще, интимное *личное* къ нему отношеніе; все это необходимое содержаніе *религіознаго* отношенія къ Абсолютному,—вовсе не заключается въ *раціональномъ* отношеніи къ познаваемому: актомъ познанія оно не предполагается, а потому съ логическою необходимостью намъ не навязывается <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ „несообразность“, указанная Л. М. Лопатинымъ, оказывается мнимой. Свобода религіозной вѣры въ Бога ни въ какой мѣрѣ не подрывается и не исключается логическою необходимостью постулатовъ нашей мысли. И оттого то обнаруженіе логической необходимости предполагать Абсолютное, вопреки Л. М. Лопатину, еще не есть доказательство бытія Божія. *Признаніе Абсолютнаго, какъ Бога*, вносить въ него такое *содержаніе*, которое не можетъ быть а priori выведено изъ необходимыхъ логическихъ постула-

---

1) Въ этомъ заключается отвѣтъ на выдвинутое противъ меня Л. М. Лопатинымъ обвиненіе въ смѣшеніи раціональнаго и мистическаго; обвиненіе это возникло только потому, что Л. М. упустилъ изъ виду устанавливаемое мною различіе между вѣрою раціональною и вѣрою религіозною.

товъ: тутъ требуется опытъ, то *реальное соприкосновеніе* чело-вѣческой души съ Божественнымъ, котораго никакіе ло-гическіе доводы ни дать, ни вынудить не могутъ.

### III.

Вслѣдствіе этихъ недоразумѣній, касающихся *самого су-щества* моей мысли, все мое отношеніе къ Соловьеву остается отъ начала до конца непонятымъ моимъ крити-комъ. Л. М. Лопатинъ находитъ у меня довольно простую и незамысловатую фразу: „всякія попытки отдѣлить въ Со-ловьевѣ философа отъ религіознаго мыслителя тщетны и могутъ разсматриваться, только какъ доказательства извѣстнаго безвкусія“. вмѣсто того, чтобы сопоставить это утвержденіе съ тѣмъ контекстомъ, въ которомъ рас-крывается его прямой и ясный смыслъ, Л. М. начинаетъ строить догадки о томъ, что оно можетъ означать; въ ре-зультатъ оно сначала представляется ему „недоговорен-нымъ и загадочнымъ“ (стр. 361); а въ конечномъ счетѣ получаетъ у него смыслъ діаметрально противоположный тому, который дѣйствительно въ немъ заключается.

„Что хотѣлъ сказать князь Е. Н. Трубецкой въ выше-приведенныхъ словахъ“. То ли что Соловьевъ былъ глу-боко-вѣрующимъ чело-вѣкомъ или что онъ „во всѣхъ своихъ выводахъ руководился только своими религіозными вѣро-ваніями, что эти вѣрованія составляли для его мысли не-поколебимыя предпосылки, которыхъ онъ не желалъ или даже не могъ критически провѣрять и обосновывать, и что потому для него умозрѣніе и тонкое діалектическое по-строеніе заключеній было лишь внѣшнею формою, въ ко-торую облакалось содержаніе, заранѣе усвоенное, какъ абсолютный догматъ?“ (стр. 362).

Вмѣсто того, чтобы размышлять о томъ, какъ я *долженъ* отвѣтить на эти вопросы, Л. М. Лопатину слѣдовало бы просто заглянуть въ тѣ страницы моей книги, гдѣ этотъ от-вѣтъ дается. Тамъ онъ увидѣлъ бы, что Соловьевъ, слѣдуя въ

этомъ отношеніи славянофиламъ и Шеллингу, заявилъ въ самомъ началѣ своего литературнаго поприща, что „философія въ смыслѣ отвлеченнаго, *исключительно* теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго“ (т. I, стр. 53). Онъ увидѣлъ бы, что въ связи съ этимъ разочарованіемъ въ отвлеченной, т.-е. чисто рационалистической, однимъ разумомъ строяемой философіи Соловьевъ остановился на мысли объ *универсальномъ органическомъ синтезѣ* науки философіи и религіи (т. I, 49). Онъ могъ бы ознакомиться съ планомъ этого синтеза изъ особаго параграфа, специально посвященнаго этой темѣ (т. I, 104 и 107) и убѣдиться въ моемъ, въ общемъ, положительномъ отношеніи къ этому плану (т. II, 306—308). Наконецъ, онъ могъ бы замѣтить, что, какъ это показывается во всей моей книгѣ, объединяющимъ началомъ этого органическаго синтеза въ ученіи Соловьева служить *идея Богочеловѣчества*, при чемъ, съ точки зрѣнія Соловьева, это религіозное начало должно быть не однимъ лишь уголкомъ въ нашемъ міровоззрѣніи, а *опредѣлать его всецѣло*, стать въ немъ всѣмъ во всемъ.

Если бы Л. М. Лопатинъ принялъ все это во вниманіе, вопросы которые онъ мнѣ ставитъ, отпали бы сами собою. Разъ я считаю мысль объ *органическомъ синтезѣ* необходимою для Соловьева, я долженъ признавать существенными элементами его міровоззрѣнія и религію и философію. Какъ же при этихъ условіяхъ я могу допустить, „что Соловьевъ во всѣхъ своихъ выводахъ руководствовался *только* своими религіозными вѣрованіями“: вѣдь это именно и значило бы *отдѣлять* въ Соловьевѣ теолога отъ философа, т.-е. дѣлать то самое, что я считаю недопустимымъ безвкусіемъ. Что касается попытокъ „оправдать вѣру отцовъ“, то Л. М. могъ бы замѣтить, что въ этомъ я не только сочувствую Соловьеву, но стараюсь его дополнить <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. хотя бы, напр., весь § III моей IX главы; здѣсь я какъ разъ считался съ доводами, слышанными мною однажды отъ Л. М. Лопатина.

Моя мысль въ томъ, что религія и философія въ ученіи Соловьева—*нераздѣльное и несліянное цѣлое*. Л. М. Лопатинъ едва ли станетъ отрицать, что такъ смотрѣлъ на свое ученіе и самъ Соловьевъ; но если такъ, то какъ же онъ не видитъ, что его утвержденіе, будто я „больше цѣню въ Соловьевѣ теолога, чѣмъ философа“ (стр. 365), въ корнѣ противорѣчить моей мысли? Какъ я могу цѣнить въ немъ больше философа или теолога, когда въ моихъ глазахъ и философъ и теологъ одно и то же—*неразрывное органическое цѣлое*; пусть укажетъ мнѣ Л. М. Лопатинъ, что представляетъ собою философское ученіе Соловьева отдѣльно отъ органическаго синтеза съ религіей; только тогда я пойму, какъ можно въ немъ отдѣлять религіознаго мыслителя отъ философа; пока же я остаюсь при убѣжденіи, что это—довольно опасная затѣя, которая къ счастью до сихъ поръ никому не приходила въ голову.

Тѣмъ же самымъ недосмотромъ объясняются и возраженія Л. М. Лопатина противъ моей характеристики трехъ періодовъ творчества Соловьева. Л. М. Лопатинъ не замѣтилъ того, что характеристику перваго періода, какъ *подготовительнаго*, я заимствовала „у самого Соловьева, который писалъ о тогдашнихъ своихъ трудахъ: „все это только начальныя, подготовительныя занятія, настоящее дѣло еще впереди. Безъ этого дѣла, безъ этой великой задачи мнѣ незачѣмъ было бы жить“ (т. I, 86) Л. М. Лопатинъ тѣмъ не менѣе замѣчаетъ по поводу выраженія „подготовительный періодъ“—„читатель недоумѣваетъ: подготовительный къ чему“. „Читатель“ Л. М. Лопатина недоумѣваетъ только потому, что онъ не заглянулъ на стр. 86 моего перваго тома, гдѣ дается опредѣленный отвѣтъ на его вопросъ.

„И послѣ того, въ теченіе всей его жизни философскіе труды были для Соловьева не болѣе, какъ „подготовительными занятіями“; та „великая задача, ради которой онъ жилъ отъ начала и до конца его дѣятельности, для него заключалась не въ созерцаніи, а въ осуществленіи царствія Божія“. Смѣю увѣрить Л. М. Лопатина, что эту глубочайшую



мысль Соловьѣва я не только не причисляю къ „утопическимъ фантазіямъ“, а напротивъ, принимаю съ благоговѣніемъ, почему и раздѣляю его мысль, что первый періодъ его творчества былъ лишь „подготовительнымъ“. Слѣдующій второй періодъ творчества Соловьѣва я называю „утопическимъ“ вовсе не за попытку выяснить способъ дѣйствительнаго осуществленія этой идеи на землѣ, а за то; что философъ мечталъ осуществить ее въ неадекватной ей теократической формѣ церковно-государственной организации <sup>1)</sup>. Наконецъ, третій періодъ я называю „окончательнымъ“, потому что въ этотъ періодъ утопическій элементъ отпадаетъ, а основная мысль царствія Божія (или что то же— всемірнаго Богочеловѣчества), какъ дѣйствительнаго *конца* вселенной, получаетъ наиболѣе глубокое, яркое, а для Соловьѣва, который послѣ того вскорѣ умеръ, и *окончательное* выраженіе. Такимъ образомъ, все это дѣленіе на періоды исходитъ изъ того, что было *для самого* Соловьѣва наиболѣе важнымъ и что является наиболѣе важнымъ и на самомъ дѣлѣ: съ точки зрѣнія *имманентной Соловьѣву оно представляется единственно допустимымъ*. Напротивъ, возраженіе Л. М. Лопатина, который вопреки Соловьѣву думаетъ, что его философія перваго періода имѣла какую-то „самостоятельную цѣнность“ безотносительно къ той основной идеѣ, которой она хотѣла служить, исходитъ изъ точки зрѣнія безусловно внѣшней и чуждой покойному философу. Къ сожалѣнію, на иную точку зрѣнія Л. М. Лопатинъ повидимому вообще стать не хочетъ. Этимъ объясняется въ особенности тотъ основной упрекъ, который онъ мнѣ дѣлаетъ: „мнѣ было очень жаль, что въ изслѣдованіи князя Е. Н. Трубецкого сплелись двѣ совсѣмъ разнородныя темы: изложеніе взглядовъ Соловьѣва и обоснованіе собственнаго міросозерцанія автора въ непрерывномъ спорѣ съ Соловьѣвымъ“ (стр. 341). „Быть можетъ, было бы лучше,

<sup>1)</sup> О моемъ пониманіи утопизма, кромѣ мсей книги, желающій можетъ навести справки въ статьѣ С. А. Котляревскаго, помѣщенной въ той же 119 книгѣ „Вопросовъ Философіи“, какъ и статья Л. М. Лопатина.

если бы князь Трубецкой отложилъ свое изслѣдованіе съ Соловьевѣ еще на нѣсколько лѣтъ, а ближайшіе годы посвятилъ бы формулировкѣ своихъ собственныхъ философскихъ воззрѣній, которыя его такъ занимаютъ теперь. Изложеніе его собственнаго міросозерцанія отъ этого, разумѣется, только выиграло бы: обоснованіе своихъ взглядовъ лишь черезъ критику какого-нибудь одного, хотя бы и очень уважаемаго, мыслителя неизбежно получаетъ видъ случайный и недоговоренный. Съ другой стороны, выигралъ бы отъ этого и Вл. С. Соловьевъ: порѣшивъ такъ или иначе безпокоящіе его принципиальные вопросы, князь Е. Н. Трубецкой могъ бы отнестись къ философіи Соловьева болѣе объективно и больше забывая о себѣ". (Стр. 343).

Изъ всего этого разсужденія явствуетъ только одно: допуская только *внѣшнюю точку зрѣнія посторонняго изслѣдователя* по отношенію къ Соловьеву, Л. М. Лопатинъ не хочетъ перенестись на точку зрѣнія внутреннюю, имманентную по отношенію къ нему, больше того, не видитъ даже возможности такой точки зрѣнія. Оттого-то все мое отношеніе къ Соловьеву отъ начала и до конца остается внѣ поля его зрѣнія.

Предложеніе изложить мои философскія воззрѣнія отдѣльно отъ философіи Соловьева свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что Л. М. Лопатинъ не замѣтилъ въ моей книгѣ самаго главнаго. *Своихъ философскихъ воззрѣній, безусловно отдѣльныхъ отъ Соловьева, я не имѣю*; самыя различія между нами существуютъ лишь на основѣ общихъ намъ, тождественныхъ принциповъ; то, что Л. М. Лопатинъ называетъ „моими собственными воззрѣніями“—не болѣе какъ органическое *продолженіе* мыслей Соловьева. При этихъ условіяхъ совѣтъ излагать ихъ отдѣльно звучитъ, по меньшей мѣрѣ, столь же странно какъ совѣтъ ближайшимъ ученикамъ Сократа—излагать свои воззрѣнія, оставивъ въ сторонѣ Сократа, или совѣтъ Рейнгольду, Маймону или Фихте—сначала изложить свои ученія, а затѣмъ уже „годика черезъ три“ опредѣлить свое

отношеніе къ Канту. Такой совѣтъ могъ бы дать развѣ тотъ, кто судилъ бы о воззрѣніяхъ названныхъ мыслителей не на основаніи ихъ сочиненій, а на основаніи собственныхъ произвольныхъ о нихъ догадокъ.

При болѣе близкомъ знакомствѣ съ моими воззрѣніями читатель не можетъ не замѣтить, что отъ Соловьева перешли ко мнѣ его основныя воззрѣнія: всѣ основныя понятія моей философіи—ученіе объ Абсолютномъ какъ Все-единомъ, о второмъ Абсолютномъ, о Богочеловѣчествѣ, о Софіи, о міровой душѣ, о душѣ человѣческой и т. д. частью *цѣликомъ* соловьевскія, частью же представляютъ собою *переработку* его ученій; при этомъ философія его послѣдняго періода мнѣ настолько близка, что здѣсь я пытаюсь только *договорить* то, чего не успѣлъ высказать или продумать до конца почившій мыслитель. Пусть же объяснитъ мнѣ Л. М. Лопатинъ, какъ я могу выполнить эту задачу отдѣльно отъ Соловьева; какъ я могу продолжать развитіе *его* мыслей, не попытавшись продумать ихъ *вмѣстѣ* съ нимъ, въ непосредственной живой съ нимъ бесѣдѣ!

Кто видитъ въ этой бесѣдѣ *только* мой „непрерывный споръ съ Соловьевымъ“, тотъ не замѣчаетъ, стало быть, самаго главнаго: этотъ споръ обусловленъ тѣмъ, что философія Соловьева для меня — *истинная философія*; поэтому упрекать меня за ту горячность и страстность, съ которой онъ ведется, можетъ лишь тотъ, кто судитъ о немъ лишь внѣшнимъ образомъ.

Л. М. Лопатина „невольнo коробятъ на цѣломъ рядѣ страницъ“ рѣзкія выраженія, примѣняемая мною къ отдѣльнымъ мыслямъ Соловьева. Но, хотя бы все это казалось Л. М. Лопатину „poleмическимъ задоромъ“, моя совѣсть не упрекаетъ меня ни за одно рѣзкое выраженіе. Думаю, что не упрекнетъ меня за нихъ и Соловьевъ: онъ пойметъ, что они были проявленіемъ чувства друга, который былъ не холоденъ и не тепелъ, а *горячъ* въ отношеніи къ его мыслямъ.

Да, я имѣю право на эти рѣзкія выраженія: ибо то, что

я теперь отбрасываю въ воззрѣніяхъ Соловьева какъ „абсурдъ“ или „нелѣпость“ есть не только соловьевское, но и *мое собственное* <sup>1)</sup>. Пусть отъ меня не требуютъ холодной *възливости* по отношенію къ *моимъ* прежнимъ увлеченіямъ. Я и теперь живу одной умственной жизнью съ Соловьевымъ: я и теперь раздѣляю его основныя мысли; но было время, когда я жилъ вмѣстѣ съ нимъ и его иллюзіями, его утопіями; волновался его мечтой о русскомъ національномъ мессіанизмѣ и о третьемъ Римѣ, и увлекался многими романтическими грезами его метафизики, которыя теперь представляются мнѣ временнымъ историческимъ придаткомъ къ ея истиннымъ началамъ. Даже и тѣ увлеченія Соловьева, которыхъ я никогда не раздѣлялъ, всетаки мнѣ *бродны* и близки. Теперь, когда я отбрасываю все это какъ обветшавшую историческую скорлупу, пусть меня не упрекаютъ въ томъ, что я вношу въ это дѣло извѣстную страстность и рѣзкость. Она обусловливается любовью къ тому, въ чемъ я вижу непреходящее содержаніе философіи Соловьева и желаніемъ видѣть это содержаніе облеченнымъ въ подобающую ему, *адекватную* форму. Смѣю увѣрить Л. М. Лопатина, что съ годами такое мое отношеніе къ Соловьеву ни въ чемъ не могло бы измѣниться: даже и подождая въ „нѣсколько лѣтъ“, я все же могъ бы смотрѣть на мысли Соловьева, и на тѣ, которыя я принимаю, и на тѣ, которыя я отбрасываю — только какъ на свои, а не какъ на чужія.

Тѣмъ же внѣшнимъ пониманіемъ моей точки зрѣнія обусловливается и боязнь Л. М. Лопатина, что читатель, впервые познакомившійся со взглядами Соловьева по моей книгѣ, „испытаетъ недоумѣніе, да гдѣ же геніальность Соловьева? Не есть ли Соловьевъ болѣе всего и прежде всего лишь создатель разныхъ темныхъ парадоксовъ, нѣкоторые изъ которыхъ нравятся князю Е. Н. Трубецкому,

<sup>1)</sup> Если бы мысль Соловьева была мнѣ чужая, я не рѣшился бы примѣнить къ ней ни этихъ выраженій, ни термина „специфическая несообразность“, примѣненнаго къ моей мысли въ статьѣ Л. М. Лопатина.

а на другіе онъ нападаетъ?" (стр. 342). Л. М. Лопатинъ воленъ, конечно, считать „темными парадоксами“ „нравящіяся“ мнѣ ученія Соловьева о всеединствѣ и Богочеловѣчествѣ, о Софіи, его теоретическую философію послѣдняго періода, его глубокомысленную эстетику и его несравненную „философію конца“; но я надѣюсь, что предполагаемый имъ „свѣжій, ни къ какимъ партіямъ не принадлежащій, хотя бы и вдумчивый читатель“ взглянетъ на дѣло нѣсколько иначе. Онъ пойметъ, что эти мысли, которыя съ партійной точки зрѣнія могутъ казаться „темными парадоксами“, на самомъ дѣлѣ представляютъ собою тѣ высшія созданія генія, которыми въ правѣ гордиться не только Россія, но и человѣчество; отъ его вниманія не ускользнетъ и то, что по сравненію съ этими цѣнностями—ничто тѣ преходящія ученія Соловьева, которыя я отбрасываю.

Въ заключеніе остается сказать нѣсколько словъ о возраженіяхъ, касающихся біографіи Соловьева. Л. М. Лопатинъ недоумѣваетъ, почему я не написалъ хотя бы краткой біографіи Соловьева, почему я не допросилъ его присныхъ о его воззрѣніяхъ, почему я такъ мало интересовался вопросомъ о томъ, *когда именно* Соловьевъ сталъ христіаниномъ и т. д. Самъ Л. М. Лопатинъ высказываетъ по этому поводу рядъ интересныхъ соображеній, изъ которыхъ нѣкоторыя представляются спорными. Но отъ спора я все-таки пока воздержусь,—во-первыхъ, потому что въ планъ настоящей замѣтки входитъ не споръ по существу, а лишь возстановленіе точнаго смысла моихъ воззрѣній<sup>1)</sup>, а во-вторыхъ—вслѣдствіе того совершенно второстепеннаго значенія, какое представляетъ біографія Соловьева *не для меня*, конечно, а для моей задачи и для моей темы.

---

1) Только съ этой точки зрѣнія я обращаю вниманіе на одну частности. Откуда могъ Л. М. Лопатинъ вывести заключеніе, будто по моей мысли Соловьевъ былъ приведенъ къ Шопенгауэру своими христіанскими воззрѣніями, когда, какъ разъ наоборотъ, я неоднократно указываю на противорѣчіе между этими послѣдними и „роковымъ“ вліяніемъ Шопенгауэра.

Мнѣ ясно, почему это представляется непонятнымъ Л. М. Лопатину. Для него, не раздѣляющаго міровоззрѣніе почившаго философа, самъ Соловьевъ и его ученіе—потому самому преимущественно *прошедшее*, къ которому онъ можетъ относиться съ любовью, какъ другъ и какъ историкъ, но все же, не какъ единомышленникъ и продолжатель. Понятно, почему въ этомъ прошедшемъ мой критикъ интересуется въ особенности раннимъ, *долитературнымъ* періодомъ Соловьева. Конецъ этого періода есть вмѣстѣ и конецъ солидарности обоихъ друзей. Соловьевъ заявилъ, что философія въ смыслѣ исключительно теоретическаго познанія перешла въ прошедшее, а Л. М. Лопатинъ сталъ основателемъ интересной и стройной, но во всякомъ случаѣ совершенно самобытной, системы, раціоналистической и потому чуждой Соловьеву по духу.

Наоборотъ, для меня ученье Соловьева есть *мое* ученье и, слѣдовательно, *настоящее*, и притомъ мое собственное; поэтому, какъ я сказалъ въ моемъ предисловіи (стр. X), вся задача моего изслѣдованія заключалась въ томъ, чтобы показать, что ученіе это *живо, а не мертво*. Основной вопросъ моего изслѣдованія, вопросъ о томъ, *что именно живо и что умерло* въ этомъ ученіи, что слѣдуетъ въ немъ принять и что отвергнуть. Какую помощь могутъ оказать мнѣ въ этомъ дѣлѣ соображенія о томъ, *съ какого именно момента* Соловьевъ сталъ христіаниномъ? Я коснулся ихъ мимоходомъ, но въ сущности могъ и вовсе ихъ не касаться: ибо задача моя—*по существу* не историческая; поэтому и всѣ тѣ упреки Л. М. Лопатина, которые могли бы относиться къ *историку* Соловьева, не выполнившему своей задачи, ко мнѣ не имѣютъ ровно никакого отношенія.

Вообще говоря, не какая-либо частность въ моей книгѣ осталась внѣ поля зрѣнія моего критика, а *цѣлое*, вся ея задача, ея замысль и выполнение этого замысла.

Намъ необходимо понять другъ друга и при этомъ условій намъ нетрудно размежеваться. Я буду безконечно благодаренъ Л. М. Лопатину, если онъ возьметъ на себя за-

дачу любящаго *историка* Соловьева; но пусть и онъ не посѣтуеть на меня за попытку выступить въ роли *продолжателя*; тогда насъ объединить общая любовь къ великому почившему.

Этимъ призывомъ *понять другъ друга* я заканчиваю мою статью. Я не сомнѣваюсь въ томъ, что въ будущемъ моя книга не останется для Л. М. Лопатина закрытой книгой. Тогда изъ дальнѣйшихъ его статей я узнаю его компетентное и въ высшей степени для меня цѣнное мнѣніе о мысляхъ, которыя въ самомъ дѣлѣ и съ полнымъ правомъ могутъ быть названы моими.

Кн. Евгеній Трубецкой.





## Методологія етики <sup>1)</sup>.

---

Этика есть наука, «въ которой человекъ дѣйствительно нуждается» <sup>2)</sup>, такъ какъ она учитъ, «что нужно дѣлать, чтобы жить хорошою жизнью»—вотъ взгляды, выражающіе глубочайшія убѣжденія великаго философа-мыслителя Канта и великаго философа-художника Толстого; и противъ подобныхъ взглядовъ по существу едва ли кто рѣшится серьезно возражать. Но если согласиться съ ними, то, казалось бы, этикъ должно принадлежать почетное мѣсто въ системѣ образованія, и ей по праву должны уступить первенство всѣ прочія науки. И съ личной, и съ общественной точки зрѣнія для человека неизмѣримо важнѣе уяснить свое назначеніе, нежели развивать отдѣльныя стороны своего духа. «Какую пользу принесетъ мнѣ умѣнье дѣлить землю на участки», которому учитъ геометрія, когда у меня нѣтъ основныхъ нравственныхъ устоевъ, «когда я не умѣю подѣлиться съ братомъ?» задаетъ вопросъ философъ Сенека <sup>3)</sup> болѣе 18 вѣковъ назадъ, и этотъ вопросъ по настоящее время сохраняетъ полную силу.

Если исключить религіозныя системы воспитанія, которыя всегда носятъ рѣзко конфессіональный характеръ и потому не могутъ быть примѣняемы въ общеобразовательныхъ школахъ культур-

---

1) Статья съ нѣкоторыми сокращеніями прочитана въ качествѣ реферата въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 19 октября 1913 года.

2) Im. Kant. Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse. Hrsg. v. Schubert. Lpz. 1842, p. 241.

3) L. Annaei Senecae ad Lucilium epistolarum moralium quae supersunt ed. Otto Henze. Lipsiae. MDCCCXCVIII. Ep. 88, pag. 350. Все это письмо представляетъ значительный интересъ, рѣзко осуждая господствовавшую въ то время систему образованія, при которой оставалось безъ вниманія то, что наиболѣе цѣнно для человека.

ныхъ государствъ, признающихъ въ принципѣ полную вѣротерпимость, уясненіе этическихъ вопросовъ никогда не играло въ образованіи сколько-нибудь замѣтной роли, и этика въ качествѣ учебнаго предмета никогда не могла конкурировать съ такими предметами какъ арифметика, геометрія, древніе и новые языки и т. п. <sup>1)</sup> Отчего это происходитъ?

Серіозно задумывался надъ этимъ вопросомъ уже Платонъ. Исходя изъ того факта, что у добродѣтельныхъ родителей бывають порочныя дѣти, что нѣтъ ни учителей, ни учениковъ добродѣтели, такъ какъ тѣ люди, которые исключительно выдаютъ себя за учителей добродѣтели, т.-е. софисты, вовсе не въ состояніи оправдать даваемыхъ ими обѣщаній, Платонъ склоняется къ выводу, что добродѣтели обучать нельзя, потому что она вовсе не изучима, не доступна познанію <sup>2)</sup>. Великій философъ не можетъ успокоиться на такомъ скептическомъ выводѣ. Въ своихъ діалогахъ онъ постоянно останавливается на обсужденіи этическихъ вопросовъ: пытается приблизиться къ постиженію высшаго блага, уяснить сущность и виды добродѣтели, выработать идеальныя формы человѣческаго общежитія и т. п. Тѣмъ самымъ Платонъ показываетъ, что, по его глубокому убѣжденію, познаніе въ этой области, по крайней мѣрѣ принципиально, вовсе не исключается.

Такое же убѣжденіе побудило Аристотеля создать этику какъ особую философскую дисциплину. Вообще мы не можемъ упрекнуть духовныхъ вождей челоуѣчества въ томъ, что они мало интересовались этическими проблемами. Величайшіе мыслители, какъ Сократъ, Платонъ, Спиноза, Кантъ и многіе другіе посвятили рѣшенію этихъ проблемъ значительную часть своей творческой энергіи. Цѣлыя философскія школы, проявившія исключительную жизнеспособность, стоическая и эпикурейская, разрабатывали *этику*, какъ основную дисциплину, приписывая логикѣ и физикѣ лишь служебное, подчиненное значеніе.

Въ результатѣ болѣе чѣмъ 2000-лѣтней работы было высказано немало возвышенныхъ взглядовъ, горячихъ пожеланій, цѣн-

<sup>1)</sup> Послѣ полной секуляризаціи государственнаго образованія во Франціи преподаваніе морали сдѣлано обязательнымъ даже въ низшей школѣ. Но эта мѣра, повидимому, не имѣла особенно благоприятныхъ результатовъ и пока подражаній не вызываетъ.

<sup>2)</sup> Plato, Meno, p. 93 sq.

ныхъ и остроумныхъ соображеній; но они теряются въ массѣ разнороднаго матеріала, не приведеннаго къ строгому единству; а главное, по настоящее время не удалось выдѣлить хотя бы небольшую область, которой можно было бы приписать характеръ строгой, научной объективности.

Уже издавна много разъ въ различныхъ отдѣлахъ философіи и науки отмѣчали существенные недочеты: фактически существующая наука далеко не удовлетворяетъ тѣмъ требованіямъ, какія предъявляются ей въ идеалѣ; даже въ математикѣ немало принципиально важныхъ вопросовъ нуждаются въ дальнѣйшей разработкѣ <sup>1)</sup>.

Идеалъ на землѣ въ полной мѣрѣ неосуществимъ; но существуютъ различныя степени приближенія къ нему, и едва ли возможно указать какую-либо другую дисциплину, которая находилась бы въ столь же плачевномъ состояніи, какъ этика, и въ которой примѣненіе научнаго метода оказалось бы столь мало успѣшнымъ. Въ этикѣ нѣтъ ни одного общепризнаннаго положенія, получившаго строго научную формулировку; о примѣненіи же общихъ положеній къ конкретнымъ случаямъ и говорить нечего.

Этимъ я вовсе не утверждаю, что въ человѣческихъ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ нѣтъ никакихъ устойчивыхъ элементовъ. Жизнеспособная часть человечества глубоко вѣритъ въ ихъ существованіе; отрицаніе ихъ отдѣльными мыслителями неизбежно запутывалось въ безысходныхъ противорѣчій, такъ какъ такого рода скептики сами не могли обойтись безъ оцѣнки, претендующей на общеобязательное значеніе. Но если несомнѣнно, что устойчивые элементы нравственныхъ сужденій существуютъ и живо чувствуются тѣми, кто произноситъ нравственную оцѣнку своихъ и чужихъ поступковъ, то столь же несомнѣнно и то, что выдѣлить эти элементы и дать имъ общепризнанную строго

<sup>1)</sup> Ср. увлекательно написанную статью прив.-доц. В. Катана „Современная постановка задачи объ основаніи геометріи“ (Вѣстникъ опытной физики и элементарной математики, 1908, №№ 457, 458 и 459, и отдѣльно—„Задача обоснованія геометріи“, Одесса, 1908), гдѣ съ полной убѣдительностью доказывается, что такъ называемая Эвклидова геометрія, отчеканившаяся болѣе 2000 лѣтъ назадъ въ стройную систему и всегда признававшаяся твердымъ оплотомъ рационализма, съ точки зрѣнія строгой научности имѣетъ существенныя пробѣлы.

объективную, научную формулировку до сихъ поръ никому не удавалось. Это должны прямо и открыто признать тѣ, кто стремится къ мудрости. Нужно вырвать подушку у лѣниваго разсудка и не убаюкивать себя мыслью, что важнѣйшіе вопросы жизни и дѣятельности гдѣ-то и кѣмъ-то рѣшены.

Было бы слишкомъ долго останавливаться на перечисленіи противорѣчивыхъ утвержденій по важнѣйшимъ вопросамъ этики, высказанныхъ выдающимися мыслителями; да это едва ли и цѣлесообразно. Но чтобы не быть голословнымъ, я приведу взгляды, — повидимому, совершенно исключаютъ другъ друга и принадлежащіе мыслителямъ, пользующимся въ кругахъ, интересующихся философскими проблемами, заслуженной извѣстностью, — по вопросу, имѣющему для созиданія научной этики первостепенную важность, именно по вопросу о *методѣ*, которымъ можетъ и должна разрабатываться эта дисциплина.

### Взгляды Канта, Вундта и Паульсена на методологію этики.

Обыкновенно признаютъ два основныхъ метода научнаго познанія: умозрительный, или дедуктивный, называемый иногда геометрическимъ, такъ какъ онъ получилъ наиболѣе совершенное примѣненіе въ математикѣ (и въ частности въ геометріи) и эмпирической, или индуктивный, которымъ съ большимъ успѣхомъ пользуется естествознаніе. Первый методъ исходитъ изъ основныхъ положеній, или принциповъ, и отсюда выводитъ истинность болѣе частныхъ положеній; второй методъ, т.-е. эмпирической, пользуется наблюденіемъ частныхъ фактовъ для обоснованія положеній.

Мы не будемъ останавливаться на соотношеніи между индукціей и дедукціей и на томъ, какой изъ этихъ методовъ долженъ быть признанъ болѣе первоначальнымъ; равнымъ образомъ мы оставимъ пока безъ разсмотрѣнія вопросъ: достаточны ли два указанные только что метода сами по себѣ для созиданія науки, и не нуждается ли послѣдняя — на чемъ настаиваетъ интуитивизмъ — въ непосредственномъ усмотрѣніи нѣкоторыхъ истинъ, которыя ни индукціей, ни дедукціей обоснованы быть не могутъ. Все это вопросы чрезвычайно важныя, но далеко еще не разрѣшенные даже по отношенію къ болѣе разработаннымъ дисциплинамъ; между тѣмъ, чтобы составить ясное понятіе о сравнитель-

номъ положеніи этики въ ряду другихъ наукъ, цѣлесообразнѣе исходить изъ возрѣній, получившихъ уже болѣе или менѣе опредѣленную формулировку и широкое признаніе. Поэтому для выясненія, къ какимъ результатамъ пришла философская мысль по вопросу о томъ, откуда должна исходить этика при разрѣшеніи интересующихъ ея проблемъ—изъ общихъ принциповъ или изъ частныхъ наблюдений—мы не будемъ разбирать мнѣній Спинозы, полагавшаго, что не только этика, но и всякая истинная наука должна быть доказана геометрическимъ способомъ (*ordine geometrico*); также не будемъ касаться возрѣній Дж. Ст. Милля, который думаетъ, что и положенія геометріи въ концѣ-концовъ почерпаются изъ опыта: подобныя утвержденія относятся къ компетенціи научной методологіи вообще и потому должны быть разсматриваемы скорѣе въ логикѣ, нежели въ этикѣ.

Мы остановимся на возрѣніяхъ Канта, Вундта и Паульсена, которые, признавая вообще необходимость въ наукѣ опыта и умозрѣнія, съ достаточной опредѣленностью высказываются по вопросу о методологіи этики, являясь выразителями существующихъ здѣсь характерныхъ теченій мысли.

*Кантъ* твердо держится того мнѣнія, что научная этика можетъ пользоваться лишь умозрительнымъ методомъ прежде всего потому, что ея сужденія должны отличаться безусловной всеобщностью и необходимостью, т. е. такими свойствами, которыя никоимъ образомъ не могутъ быть заимствованы изъ опыта. «Моральный законъ», говоритъ Кантъ <sup>1)</sup>, «только потому мыслится какъ объективно необходимый, что онъ долженъ имѣть значеніе для каждаго, кто обладаетъ разумомъ и волею, независимо отъ того, какія переживанія и наблюденія выпали на его долю. Уже практика языка отличаетъ пріятное, какъ нѣчто субъективное и измѣнчивое, отъ добраго и непріятное отъ злого и «требуетъ, чтобы добро и зло всегда обсуждались посредствомъ разума, значить при помощи понятій, которыми можно дѣлиться со всѣми» <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ «моральный законъ дается въ качествѣ какъ бы факта чистаго разума, который мы знаемъ а priori и который аподиктически достовѣренъ, если даже допустить, что въ опытѣ нельзя указать ни одного примѣра, гдѣ бы ему

<sup>1)</sup> *Kant*. Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben v. Kirchmann, p. 43.

<sup>2)</sup> *Ibid.* 70.

точно слѣдовали» 1). И всякая примѣсь эмпирическихъ элементовъ уничтожаетъ цѣнность нравственнаго сужденія совершенно такъ же, какъ эмпирическая примѣсь къ геометрическимъ доказательствамъ уничтожаетъ ихъ математическую достовѣрность 2). Мало того, эмпиризмъ 3), пріучающій принимать во вниманіе то, что *существуетъ*, а не то, что *должно* существовать, съ корнемъ уничтожаетъ нравственность настроенія.

Наконецъ нравственная оцѣнка требуетъ реальности такихъ понятій, которыя въ опытѣ не могутъ имѣть мѣста. Мы можемъ признать нравственно цѣннымъ лишь *свободный* поступокъ. Безъ свободы нѣтъ нравственности; и Кантъ называетъ свободу *ratio essendi*, основаніемъ существованія нравственнаго закона 4). Между тѣмъ въ области опыта все безъ изъятія подчинено закону причинности, и о свободѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Поэтому Кантъ считаетъ себя въ правѣ утверждать, что понятіе свободы есть камень преткновенія для всѣхъ эмпиристовъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ ключъ къ возвышеннѣйшимъ основоположеніямъ для критическихъ моралистовъ.

Я не имѣлъ въ виду выяснять существенныя особенности созданнаго Кантомъ трансцендентальнаго метода. Для цѣлей настоящей статьи важно лишь подчеркнуть, что Кантъ не допускаетъ возможности при построеніи этики пользоваться опытными данными.

Совершенно иной взглядъ на методологію этики высказываетъ очень извѣстный въ наше время психологъ и философъ Вильгельмъ Вундтъ, объемистый трудъ котораго по этикѣ недавно вышелъ 4-мъ изданіемъ. Какъ бы въ противовѣсъ Канту, Вундтъ рѣшительно заявляетъ, что «ни въ какой иной области не очевидны такъ невыгодныя стороны (Nachteil) умозрительнаго метода, какъ именно въ этикѣ, благодаря громадному богатству эмпирическихъ фактовъ, находящихся въ ея распоряженіи» 5). Но одного эмпирическаго метода для построенія этики не достаточно: даже если бы всѣ факты, характеризующіе нравственную

1) Ibid. 56.

2) Ibid. 112.

3) Ibid. 85—86.

4) *Kant. Krit. d. prakt. V., Vorrede, p. 2, Anm.*

5) *W. Wundt. Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 3 Bde. 4 Aufl. Stuttgart. 1912. I B. p. 12.*

жизнь, были приняты во вниманіе во всей подробности, «то и тогда не была бы рѣшена научная задача этики, такъ какъ задача эта состоитъ въ установленіи общихъ принциповъ, изъ которыхъ вытекаютъ нравственные факты» <sup>1)</sup>. По мнѣнію Вундта, «этика не есть ни чисто умозрительная, ни чисто эмпирическая наука; а какъ и всякая общая наука,—одновременно и эмпирическая и умозрительная. Но, согласно съ естественнымъ ходомъ разумаго разсмотрѣнія предметовъ, и здѣсь эмпирической способъ изслѣдованія долженъ предшествовать умозрѣнію; онъ долженъ дать послѣднему матеріалъ, изъ котораго умозрѣніе построить зданіе науки» <sup>2)</sup>. Попытка построить этику, не опираясь на опытные данныя, представляется Вундту совершенно несостоятельной. «Отъ власти опыта», говоритъ онъ <sup>3)</sup>, «никто не можетъ освободиться. Тотъ, кто хочетъ избѣгнуть его на прямомъ пути, все равно не уйдетъ отъ него на извилистомъ пути, но только вмѣсто того, чтобы принимать во вниманіе по возможности равномерно всѣ части (своего пути), онъ выхватываетъ какой-нибудь отдѣльный фактъ, который по тѣмъ или инымъ причинамъ лежитъ въ полѣ его зрѣнія».

Еще съ большей рѣшительностью, чѣмъ Вундтъ, выдвигаетъ значеніе опыта при построеніи этики недавно скончавшійся берлинскій профессоръ Фридрихъ Паульсенъ, возрѣнія котораго на первый взглядъ подкупаютъ своей убѣдительностью. О степени ихъ распространенности можно судить хотя бы потому, что двухтомное сочиненіе по этикѣ Паульсена вышло 8-мъ изданіемъ <sup>4)</sup>.

Прежде всего Паульсенъ указываетъ на необходимость «вообще различать два вида научныхъ дисциплинъ: теоретическія и практическія, теорію и прикладныя знанія, собственно науки и ученія объ искусствахъ. Цѣль первыхъ—познаніе, цѣль послѣднихъ—преобразование вещей при помощи дѣятельности чело-вѣка: практическія науки указываютъ, какъ измѣнить вещи

1) Ibid. 14.

2) Ibid. 15.

3) Ibid. 12.

4) Свои этические взгляды Паульсенъ выражаетъ также во Введеніи въ философію, которое вышло 23-мъ изданіемъ и въ русскомъ переводѣ готовится 4-е изданіе, а равно въ извѣстномъ коллективномъ трудѣ Systematische Philosophie von Dilthey, Riehl, Wundt etc. (Die Kultur der Gegenwart Teil 1, Abt. 6), выдержавшемъ 2 изданія и уже переведенномъ на русскій языкъ.

примѣнительно къ нашимъ цѣлямъ»<sup>1)</sup>. Этика, по мнѣнію Паульсена, и принадлежитъ къ практическимъ дисциплинамъ: «она научаетъ, какимъ образомъ устроить человѣческую жизнь сообразно съ ея цѣлю и назначеніемъ». «Всѣ практическія дисциплины опираются на теоретическія: онѣ представляютъ изъ себя не что иное, какъ приложеніе теоретическихъ знаній къ рѣшенію практическихъ задачъ. Теоретическими науками, по отношенію къ которымъ этика занимаетъ подобное положеніе, являются науки о человѣкѣ: антропологія и психологія.

Поэтому можно сказать: какъ медицина относится къ физической антропологіи, такъ этика—къ антропологіи вообще»<sup>2)</sup>. Если этика основываетъ свои выводы на антропологіи, то и методъ, которымъ она пользуется, долженъ быть ближе къ антропологіи, т.-е. къ естествознанію. «Мнѣ кажется», говоритъ Паульсенъ,<sup>3)</sup> «не подлежитъ никакому сомнѣнію, что по своему методу этика стоитъ ближе къ естествознанію, нежели къ математикѣ». Чтобы создать практическое правило, нужно найти средство для осуществленія извѣстной цѣли, значитъ нужно знать, какими явленіями эта цѣль достигается. Это знаніе мы можемъ заимствовать изъ изученія причинной связи между явленіями. Паульсенъ ссылается на формулу Бэкона: *quod in contemplatione instar causae, id in operatione instar regulae* (что въ теоріи имѣетъ значеніе причиной связи, то въ дѣятельности является правиломъ). Такимъ образомъ законъ причинной связи обращается въ практическое правило поведенія.

Совершенно ясно, что причинная связь между явленіями можетъ быть установлена лишь при помощи опыта; и потому какъ въ медицинѣ, такъ и въ этикѣ опытъ играетъ первенствующую роль. «Опытъ доказываетъ», говорилъ Паульсенъ<sup>4)</sup>, «какъ то, что чистоплотность, движеніе и свѣжій воздухъ служатъ средствами поддержанія здоровья, такъ и то, что разсудительное и

1) Paulsen, System der Ethik, 5 Aufl. Berl 1910, p. 1.

2) Ibid. p. 1. Указаніе Паульсена, что медицина основываетъ свои выводы на физической антропологіи и что въ этомъ ея отличіе отъ этики, едва ли можетъ быть признано правильнымъ: вѣдь психіатрія должна принимать во вниманіе душевныя переживанія, и все таки она не можетъ быть исключена изъ медицины.

3) Paulsen. System der Ethik, p. 5.

4) Ibid. 6...



обдуманное поведение, правильная семейная жизнь способствуют сохранению жизни, а лѣность, развратъ, безчестность, злость обладаютъ тенденціей дѣлать жизнь несчастною и разрушать ее».

Мы изложили взгляды на методологію этики Канта, Вундта и Паульсена. Потребовалось бы детальное изслѣдованіе ихъ сочиненій, чтобы съ полной опредѣленностью установить, насколько названные мыслители въ своей работѣ слѣдовали своимъ собственнымъ методологическимъ предначертаніямъ. Само по себѣ подобное изслѣдованіе могло бы представить значительный интересъ. Но для нашей настоящей цѣли, для выясненія того, къ какимъ точно сформулированнымъ рѣшеніямъ пришла философская мысль по интересующему насъ вопросу, достаточно указать, что Кантъ считаетъ допустимымъ въ научной этикѣ лишь умозрительный методъ, по мнѣнію Вундта умозрѣніе и опытъ должны имѣть въ ней приблизительно одинаковое значеніе, а Паульсенъ выдвигаетъ на первый планъ опытное изученіе условій человѣческой жизни—для него этика «стоитъ ближе къ естествознанію, неужели къ математикѣ».

Наличность противорѣчія между широко признанными авторитетами по принципиально важному вопросу, безъ рѣшенія котораго научная этика едва ли можетъ успѣшно развиваться, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Его нельзя считать чѣмъ-то временнымъ и случайнымъ; очевидно, оно коренится въ нѣдрахъ философской мысли: зародыши его легко прослѣдить еще въ древности. Софисты, какъ извѣстно, настойчиво отмѣчали измѣчивость моральныхъ взглядовъ, ссылаясь на *эмпирическіе* факты, доступные провѣркѣ; Платонъ и стоики съ большей или меньшей опредѣленностью выдвигали необходимость *безотносительной*, идеальной нравственной оцѣнки. Это противорѣчіе должно было обнаружиться гораздо ярче въ новой философій, когда преимущественное вниманіе было обращено на вопросы теоріи познанія и методологіи. Здѣсь поразительно не столько само противорѣчіе, сколько признаніе его чѣмъ-то естественнымъ и нормальнымъ, отсутствіе попытокъ къ его устраненію.

Само собой разумѣется, философская мысль не можетъ остановиться на противорѣчивыхъ утвержденіяхъ, какими бы авторитетами они ни защищались. Разъ противорѣчіе сознано, необходимо сдѣлать попытки къ его устраненію. И въ данномъ слу-

чаѣ мы обязаны выяснить: откуда протекаетъ бросающееся въ глаза разногласіе, отмѣченное нами выше? Не относятся ли эти, повидимому, исключаютія другъ друга утверждения Канта, Вундта и Паульсена къ различнымъ въ сущности дисциплинамъ, которыя лишь выступаютъ подъ общимъ наименованіемъ этики? Въѣд нерѣдко разногласія и споры происходятъ вслѣдствіе того, что одинъ и тотъ же терминъ употребляется для обозначенія далеко не сходныхъ понятій. Чтобы разобраться въ этомъ вопросѣ, необходимо дать себѣ отчетъ, какія собственно задачи ставить себѣ этика для разрѣшенія, или другими словами, уяснить идею этой научной дисциплины.

### Три основныя задачи этики и методы ихъ ршенія.

При изученіи нравственной жизни необходимо различать 4 объекта (различеніе это чрезвычайно важно, хотя обыкновенно оно и не подчеркивается съ достаточной опредѣленностью): 1) нравственные идеалы и основныя критеріи оцѣнки, которые, какъ мы убѣждены, не осуществляются вполнѣ въ окружающей насъ дѣйствительности, но съ помощью которыхъ оцѣнивается поведение свободно-разумныхъ существъ; 2) факты моральной жизни, въ которыхъ хотя до нѣкоторой степени осуществляются нравственные идеалы, или которые являются отрицаніемъ этихъ идеаловъ; 3) законы, которыми регулируется моральная жизнь <sup>1)</sup>;

<sup>1)</sup> Терминъ регулируется слѣдуетъ признать въ данномъ случаѣ не совсемъ удачнымъ; но я счелъ возможнымъ воспользоваться однимъ изъ общепотребительныхъ способовъ выраженія и попытаюсь настоящимъ примѣчаніемъ устранить могущія возникнуть недоразумѣнія (чтобы выразить ту же мысль точнѣе, пришлось бы употребить слишкомъ тяжеловѣсныя обороты).

Когда въ наукѣ, напр., въ естествознаніи, говорятъ: природа управляется или регулируется законами, или природа подчинена законамъ, употребляютъ лишь образное выраженіе: объ управленіи, господствѣ и подчиненіи здѣсь не можетъ быть и рѣчи (законъ не есть нѣчто внѣшнее для явленій). Основная мысль сводится къ тому, что существуютъ неизмѣнныя отношенія между явленіями, которыя могутъ быть выражены строго опредѣленными формулами.

Терминъ „законъ“ перешелъ въ науку изъ обихода государственной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ перешли и нѣкоторые способы выраженія, неизбѣжно вызывающіе неподходящія ассоціаціи; но происходящія отсюда недоразумѣнія въ болѣе точныхъ наукахъ, напр., въ естествознаніи устраниваются сравнительно легко. Иное дѣло въ этикѣ: изучая нравственную сторону жизни от-

наконецъ, 4) правила, которыя указываютъ, какъ хотя до нѣкоторой степени осуществить наши нравственные идеалы въ окружающей насъ дѣйствительности.

Нравственные идеалы и основные критеріи оцѣнки не могутъ быть заимствованы изъ опыта, въ этомъ отношеніи они напоминаютъ понятія и принципы, съ которыми имѣетъ дѣло математика и въ частности геометрія. Какъ понятіе совершеннаго круга и тѣ законы, которыми выражается соотношеніе его частей и съ которыми имѣетъ дѣло геометрія, не могутъ быть заимствованы изъ опыта уже по той простой причинѣ, что математически правильный кругъ не существуетъ въ опытѣ и даже не можетъ быть изготовленъ искусствомъ человѣка,—то же самое слѣдуетъ сказать и о нравственныхъ идеалахъ.

Такимъ образомъ мы намѣчаемъ идею науки, которая ставитъ своей цѣлью выразить въ строго опредѣленныхъ формулахъ нравственные идеалы и критеріи оцѣнки, установить соотношеніе между ними, сдѣлать всѣ вытекающіе изъ нихъ выводы, а также отмѣтить предпосылки, безъ признанія которыхъ моральная оцѣнка лишена всякаго смысла. Какъ примѣръ такой предпосылки укажемъ хотя бы на необходимость признать, что субъектъ, поступки котораго мы нравственно одобряемъ или осужда-

дѣльныхъ индивидуумовъ, цѣлыхъ народовъ или всего человѣчества, можно интересоваться установленіемъ неизмѣнныхъ отношеній между нѣкоторыми предыдущими и нѣкоторыми послѣдующими; это и будутъ законы, въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понимаетъ наука (наибольшей опредѣленности это пониманіе достигло, разумѣется, въ естествознаніи), и ихъ необходимо строго отличать отъ нормъ, т.-е. правилъ и принциповъ оцѣнки, имѣющихъ въ виду извѣстные идеалы и во имя этихъ идеаловъ стремящихся къ господству надъ существующимъ. Къ сожаленію, принципиально важное различіе между законами, какъ ихъ понимаетъ наука, и нормами легко затушевывается, благодаря указаннымъ выше метафорическимъ способамъ выраженія, что мы наблюдаемъ, напр., у Вундта (ср. цитированное выше соч. р. 154.). Происходитъ безпрепятственный переходъ изъ области существующаго въ область должнаго, идеальнаго, т.-е. не что иное, какъ *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Такой результатъ едва ли можно считать содѣйствующимъ отчетливости и раздѣльности научныхъ познаний. Здѣсь ярко обнаруживается неблагоприятное вліяніе на мысль неудачной терминологіи.

Въ настоящей статьѣ мы будемъ употреблять терминъ „заковъ“ исключительно въ томъ смыслѣ, какъ онъ употребляется въ болѣе точныхъ наукахъ, т.-е. какъ неизмѣнное соотношеніе между предыдущимъ и послѣдующимъ

емъ, является не только частью природы, подчиненной ея неизмѣннымъ законамъ, но способенъ самъ по собственной инициативѣ опредѣлять свое поведеніе. Скала, низринувшаяся съ вершины горы, можетъ причинить громадныя несчастія, мы можемъ сокрушаться о понесенныхъ страданіяхъ, но нравственно осуждать скалу было бы бессмысленно. Если иной разъ произносятся нравственный судъ надъ силами природы, то при этомъ олицетворяютъ ихъ, приписываютъ имъ разумъ и свободу: способность сознать и предвидѣть совершаемыя дѣйствія и регулировать ихъ по собственному усмотрѣнію.

Научную дисциплину, которую мы только что выяснили въ идеѣ, условимся называть *этикой въ тѣсномъ значеніи слова* или *этикой въ тѣсномъ смыслѣ*, чтобы устойчивымъ терминомъ закрѣпить эту идею. Этика въ тѣсномъ смыслѣ говоритъ исключительно о томъ, что *должно* быть, а не о томъ, что *существуетъ* въ пространствѣ и во времени и могло бы быть изучено при помощи опыта. Подобно математикѣ, она является строго умозрительной наукой, если, разумѣется, къ ней не примѣшивать какихъ-либо постороннихъ вопросовъ, какъ напр., о возникновеніи и развитіи нравственныхъ принциповъ и т. п. Но въ цѣляхъ большей отчетливости нашихъ сужденій удобнѣе выдѣлать эти вопросы и, прежде чѣмъ говорить о возникновеніи и развитіи извѣстныхъ понятій и принциповъ, точно выяснитъ ихъ значеніе и объемъ ихъ примѣненія.

Противъ признанія этики чисто умозрительной наукой нерѣдко возражаютъ, что нравственные идеалы и критеріи оцѣнки не могутъ быть обособлены отъ эмпирическаго матеріала: они проявляются всегда въ эмпирическомъ сознаніи и въ своемъ развитіи регулируются законами, которымъ подчинено это сознаніе. Но это возраженіе доказываетъ слишкомъ много, а слѣдовательно ничего не доказываетъ: оно относится въ равной мѣрѣ и къ геометріи. Понятіе круга, напр., *психологически* нельзя отдѣлать отъ эмпирическихъ элементовъ: онъ всегда обладаетъ въ нашемъ представленіи извѣстной величиной, даже извѣстной окраской—мы представляемъ себѣ либо бѣлый кругъ, начерченный на черной доскѣ, либо черный кругъ, изображенный на бѣломъ листѣ бумаги. Но геометрія оставляетъ совершенно безъ вниманія эти случайные для нея элементы и въ сужденіяхъ разсматриваетъ исключительно существенные признаки: для нея кругъ лишь

плоскость, ограниченная замкнутою кривою, всѣ точки которой находятся на равномъ разстояніи отъ центра,—и ничего болѣе. Приблизительно то же имѣеть мѣсто и относительно нравственныхъ критеріевъ: они всегда высказываются *по поводу* эмпирическихъ фактовъ, но никоимъ образомъ они не могутъ быть *обоснованы* при помощи эмпирическихъ фактовъ.

Этика въ тѣсномъ значеніи слова, какъ мы ее понимаемъ, пользуется умозрительнымъ методомъ и въ этомъ отношеніи она имѣеть родство съ геометрией; но у нея есть и существенныя особенности, которыхъ нельзя игнорировать при выясненіи ея метода. Этика не имѣеть смысла безъ понятія цѣнности, о которомъ въ геометріи не можетъ быть и рѣчи. Нравственныя оцѣнки и нормы, по крайней мѣрѣ въ идеалѣ, должны быть признаны безусловно общеобязательными. Мы должны собразовать съ ними свое поведеніе, хотя фактически и можемъ вовсе не принимать ихъ во вниманіе.

На чемъ же обосновываетъ этика общеобязательность своихъ предписаній? откуда черпаетъ она свой повелительный, императивный характеръ? Нравственность основывается въ концѣ-концовъ на вѣрѣ или увѣренности (по большей части недостаточно осознанной), что наша жизнь вплетена въ жизнь болѣе обширнаго цѣлаго, что эта послѣдняя имѣеть разумный смыслъ, въ осуществленіи котораго мы можемъ и должны принимать посильное участіе. Отсюда проистекаетъ признаніе нѣкотораго высшаго объективнаго и абсолютнаго блага, нѣкотораго недостижимаго и далеко еще непостижимаго идеала, который лишь частично, несовершеннымъ образомъ проявляется въ наблюдаемой нами эмпирической дѣятельности и который предносится предъ нашимъ духовнымъ взоромъ при нравственной оцѣнкѣ поступковъ свободно-разумныхъ существъ.

Здѣсь я отмѣчаю не только *фактическое* положеніе дѣлъ, доступное психологическому наблюденію, но, что для цѣлей настоящаго изслѣдованія гораздо важнѣе, и *логически* нравственность немислима безъ элементовъ *вѣры* въ нѣчто высшее, идеальное совершенно такъ же, какъ геометрія невозможна безъ нѣкоторыхъ аксіомъ, истинность которыхъ усматривается нами непосредственно.

Разумомъ эти элементы вѣры могутъ быть выдѣлены, для нихъ найдена болѣе или менѣе точная формулировка, необходимость

ихъ для нравственнаго поведенія можетъ быть понята; но они никоимъ образомъ не могутъ быть *созданы* усиленіемъ разума <sup>1)</sup>.

Мнѣ могутъ возразить: вѣра есть нѣчто субъективное: люди сплошь и рядомъ принимаютъ на вѣру то, что должно быть признано совершенно несостоятельнымъ; какъ на такомъ шаткомъ базисѣ можно обосновывать принципы морали? Но неправильное примѣненіе какой-либо способности вовсе не свидѣтельствуетъ о ея несостоятельности. Въ исторіи человѣческой мысли можно указать немало заблужденій, и все таки это не должно колебать нашего убѣжденія въ реальности объективной истины, къ постиженію которой стремится наука. Эмпирически проявляющаяся вѣра такъ же доступна заблужденіямъ, т.-е. можетъ переходить въ суевѣріе, какъ и эмпирически проявляющійся разумъ вовсе не застрахованъ отъ ошибокъ и часто переходитъ въ суемудріе; но мы допускаемъ вѣдь *идеальный разумъ* и видимому нѣтъ серьезныхъ возраженій противъ допущенія *идеальной вѣры*.

Задача научной этики въ тѣсномъ значеніи слова и будетъ состоять въ томъ, чтобы выразить при посредствѣ точныхъ понятій наши сокровеннѣйшіе идеалы, въ осуществимость которыхъ мы *вѣримъ*, слѣлать всѣ вытекающіе изъ нихъ выводы и ясно указать предпосылки, безъ признанія которыхъ эти идеалы лишены разумной основы, и затѣмъ, освободивъ ихъ отъ противорѣчій, создать законченную систему, которая по возможности удовлетворяла бы высшимъ запросамъ человѣческаго духа.

Пусть не возражаютъ намъ, что научная этика стремится установить строго *объективные* идеалы и принципы и потому не можетъ считаться съ субъективными пожеланіями человѣка, съ запросами его сердца. Какъ физически человѣкъ представляетъ часть единаго цѣлаго, въ которой это цѣлое неизбѣжно отра-

1) Правда рационалисты во всѣ времена вѣрили въ возможность создать научное познаніе исключительно при помощи разума, но тѣмъ самымъ они приписывали разуму двѣ разнородныя функціи: 1) непосредственное усмотрѣніе основныхъ принциповъ и критеріевъ оцѣнки и 2) логическую переработку этихъ принциповъ и данныхъ полученныхъ изъ опыта (выводъ *вытекающихъ* изъ нихъ слѣдствій, установленіе предпосылокъ, сопоставленіе ихъ между собою и т. п.). Въ цѣляхъ болѣе отчетливости мысли лучше разграничивать эти функціи и обозначать ихъ особыми терминами. Поэтому мы будемъ понимать подъ разумомъ исключительно логическую способность, которая вноситъ единство и гармонию въ наши мысли.

жається, такъ и духовно онъ не есть нѣчто совершенно оторванное. Разсматривать чловѣка (индивидуальнаго или родового) какъ нѣчто совершенно обособленное отъ единого всеобъемлющаго начала—есть абстракція, для нѣкоторыхъ одностороннихъ разсужденій, быть можетъ, весьма удобная, но, какъ полное изображеніе истины, безусловно несостоятельная. Одно изъ двухъ: или духъ чловѣческой никоимъ образомъ не въ состояніи отрѣшиться отъ своей обособленности, слѣдовательно, для него не только этика, но и вообще какая бы то ни была наука принципиально невозможна, слѣдовательно, онъ долженъ разъ навсегда и безповоротно отказаться отъ примѣненія нравственныхъ оцѣнокъ и вообще отъ произнесенія сужденій, претендующихъ на объективное значеніе,—или же онъ можетъ хоть изрѣдка, хоть въ самой слабой мѣрѣ подыматься надъ временнымъ и относительнымъ; но въ такомъ случаѣ необходимо допустить въ немъ самоъ и средства для осуществленія этой цѣли, и значить принципиально оставлять безъ вниманія глубочайшіе его запросы, какъ нѣчто только субъективное, будетъ извѣстнаго рода неполнотой.

Этика въ тѣсномъ смыслѣ при построеніи своей системы, по крайней мѣрѣ у насъ, людей, не можетъ обойтись безъ уясненія идеаловъ и критеріевъ оцѣнки, присущихъ нашему чловѣческому сознанію, и слѣдовательно, ей приходится тѣмъ или инымъ путемъ считаться съ нашими эмпирическими переживаніями. Отсюда легко можетъ возникнуть мнѣніе, что эта дисциплина роковымъ образомъ впадаетъ въ объятія отвергнутаго нами эмпиризма.

Подобный выводъ нельзя признать убѣдительнымъ. Здѣсь упускается изъ виду основная особенность эмпиризма: эмпиризмъ, если освободить его отъ чуждыкъ элементовъ, устанавливаетъ свои обобщенія на основаніи наблюденныхъ фактовъ, которые должны быть истолкованы по возможности въ томъ видѣ, какъ они существуютъ, всякое привнесеніе нормальныхъ элементовъ здѣсь будетъ незаконнымъ переходомъ въ чуждую область, μεταβασις εις ἄλλο γένος.

Этика въ тѣсномъ смыслѣ, наоборотъ, стремится установить нѣкоторый объективный идеаль, т.-е. нѣчто нормативное; психическія переживанія для нея интересны не какъ изображеніе существующаго, но какъ указаніе на то, что въ полной мѣрѣ.

до сихъ поръ осуществлено не было, да быть можетъ никогда и не осуществится. Нравственный идеаль отражается въ различныхъ эмпирическихъ сознаніяхъ далеко не одинаково; это неизбежно затрудняетъ научную разработку этики, но характеръ самого идеала отъ такого разнообразія эмпирическаго его проявленія нисколько не мѣняется. Вполнѣ мыслимъ случай, что нравственный идиотизмъ, т.-е. совершенная атрофія нравственныхъ стремленій, охватитъ подавляющія массы человѣчества; эмпирическая наука должна принять во вниманіе этотъ матеріаль и на основѣ его строить свои обобщенія.

И все-таки, если нравственная оцѣнка не есть иллюзія, значеніе и содержаніе объективнаго идеала, о которомъ говоритъ этика въ тѣсномъ смыслѣ, не испытаетъ рѣшительно никакихъ превращеній. Нравственный идеаль можетъ быть не познанъ (какъ долгое время оставались не познанными многія математическія истины), познаніе его можетъ быть утрачено или затемнено привнесеніемъ чуждыхъ элементовъ вслѣдствіе смѣшенія различныхъ научныхъ проблемъ,—но по существу онъ остается неизмѣннымъ и отнюдь не можетъ быть установленъ при помощи простаго обобщенія вѣчно измѣняющихся фактовъ измѣняющейся дѣйствительности.

Едва ли возможно допустить человѣческое общежитіе безъ нѣкоторыхъ хотя бы самыхъ смутныхъ нравственныхъ идеаловъ и критеріевъ оцѣнки. Съ развитіемъ духовной жизни эти идеалы и критеріи оцѣнки получаютъ большую ясность и опредѣленность. Достигается это прежде всего путемъ бессознательной, какъ бы инстинктивной работы мысли въ нѣдрахъ художественнаго творчества; результаты такой работы мы имѣемъ, напр., въ религіозныхъ вѣрованіяхъ и поэтическихъ созданіяхъ различныхъ народовъ. Наконецъ на высшихъ ступеняхъ культуры вмѣстѣ съ раздѣленіемъ труда появляется философское размышленіе надъ относящимися сюда вопросами, стремящееся привести нравственные воззрѣнія въ болѣе или менѣе стройную систему, продумать ихъ до конца и найти для нихъ надлежащую формулировку.

Какого бы совершенства и законченности ни достигло ученіе о нравственныхъ идеалахъ и критеріяхъ оцѣнки, т.-е. по принятой нами терминологіи этика въ тѣсномъ смыслѣ,—научная мысль, стремящаяся уяснить всѣ стороны нравственной жизни,



не можетъ этимъ ограничиться; она влечетъ человѣка въ другія сферы, ставитъ предъ его сознаниемъ другія задачи, настойчиво требуя ихъ рѣшенія. Даже вполне опредѣленно выраженные и приведенные въ самую стройную систему наши идеалы и критеріи оцѣнки утрачиваютъ всякое значеніе, если мы не знаемъ и не можемъ узнать, въ какой мѣрѣ они осуществляются въ тѣ или иныя времена, у тѣхъ или иныхъ народовъ; или, выражаясь проще, мы интересуемся фактами моральной жизни. Описательную науку, изучающую такіе факты, условимся называть *этографіей*. Факты, подлежащіе вѣдѣнію этой до сихъ поръ еще не выдѣлившейся науки, разсматриваются частью въ исторіи, изучающей на ряду съ прочимъ обычаи и нравы, существовавшіе въ различныя времена и у различныхъ народовъ, частью въ этнографіи, которая, описывая жизнь народовъ вообще, не можетъ оставить безъ вниманія и тѣхъ данныхъ, которыми характеризуется уровень ихъ нравственнаго развитія. Такъ какъ этографія интересуется единичнымъ и конкретнымъ, то, само собою разумѣется, съ точки зрѣнія классификаціи, предложенной Виндельбандомъ, она должна быть отнесена къ наукамъ идиографическимъ. Поэтому ее едва ли слѣдуетъ включать въ число философскихъ дисциплинъ, такъ какъ по установившимся взглядамъ философія стремится къ установленію общихъ принциповъ и общихъ точекъ зрѣнія; факты имѣютъ для нея лишь служебное, подчиненное значеніе. Мы остановились на выясненіи идеи этографіи исключительно ради большей опредѣленности въ разграниченіи этическихъ проблемъ.

Отдѣльные факты слишкомъ многочисленны и измѣнчивы. Уже отсюда вытекаетъ потребность выяснить, какъ вообще возникаютъ эти факты, какими условіями вызывается ихъ измѣненіе, т.-е. потребность установить неизмѣнные законы, которыми вездѣ и всегда регулируется <sup>1)</sup> моральная жизнь. Такъ накопляется рядъ обобщеній, которыя, будучи приведены въ систему, могли бы образовать особую дисциплину подъ названіемъ *этологии*. Эта дисциплина, стремящаяся установить неизмѣнные законы нравственной жизни, т.-е. номотетическая по терминологіи Виндельбанда, хотя и намѣчалась много разъ съ большей или меньшей опредѣленностью, окончательно еще не осознана даже въ своей

1) Ср. выше прим. стр. 584.

идеѣ. Проблемы, подлежащія ея изученію, рассматриваются частью въ психологіи, которая не можетъ оставить безъ вниманія законовъ, управляющихъ нравственными переживаниями человека, частью въ социологіи.

Совершенно ясно, что ни этографія, т.-е. ученіе о фактахъ моральной жизни, ни этологія, т.-е. ученіе о законахъ, которымъ подчиняются эти факты, не могутъ обойтись безъ *опытного* изученія реальной дѣйствительности; хотя, съ другой стороны, названныя дисциплины несомнѣнно нуждаются въ предварительномъ установленіи понятій и принциповъ или, по крайней мѣрѣ, въ непосредственномъ, интуитивномъ усмотрѣніи критеріевъ, съ помощью которыхъ онѣ выдѣляютъ и оцѣниваютъ явленія, подлежащія ихъ изслѣдованію.

Допустимъ, мы установили съ большей или меньшей опредѣленностью нравственные идеалы и критеріи оцѣнки, мы знаемъ до нѣкоторой степени законы, которыми регулируется моральная жизнь; но этого еще недостаточно. Мы стремимся воплотить наши идеалы въ окружающей насъ дѣйствительности. Отсюда возникаетъ необходимость создать правила, которыя, сообразуясь съ наличными условіями, регулировали бы нашу жизнь и содѣйствовали бы достиженію поставленной нами цѣли. Такимъ образомъ мы приходимъ къ идеѣ практической дисциплины, которую условимся называть *моральной технологіей* <sup>1)</sup>.

Очевидно, моральная технологія, если она хочетъ *научно* рѣшать свои проблемы, должна пользоваться данными двухъ упомянутыхъ нами выше дисциплинъ—этики въ тѣсномъ значеніи слова и этологіи: первая указываетъ для нея идеалы, этологія, выясняя законы, которымъ подчиняется моральная жизнь, даетъ руководство при выборѣ наиболѣе подходящихъ средствъ, содѣйствующихъ осуществленію нашихъ идеаловъ. Въ конкретномъ же случаѣ для удачнаго примѣненія правилъ, созданныхъ мо-

1) Техника и технологія по обычному словоупотребленію касаются правъ и приѣмовъ, облегчающихъ господство человека надъ *внѣшней* природой. Поэтому примѣненіе термина технологія къ области *моральной* жизни представляется до нѣкоторой степени страннымъ, вызываетъ неподходящія ассоціаціи. Но съ такого рода неудобствами постоянно приходится считаться, когда мысль человѣческая одерживаетъ новыя побѣды, устанавливаетъ болѣе широкія, непривычныя обобщенія.

ральной технологией, мы нуждаемся въ знаніи той среды, въ которой протекаетъ наша дѣятельность; слѣдовательно, значительную помощь можетъ оказать намъ научная дисциплина, изучающая фактическое соотношеніе моральныхъ и антиморальныхъ силъ въ данное время и при данныхъ обстоятельствахъ, т.-е. этографія.

Отъ *моральныхъ* правилъ, стремящихся содѣйствовать осуществленію моральныхъ цѣнностей, необходимо отличать правила *благоразумія*, указывающія наиболѣе легкій путь для достиженія желательной намъ цѣли, независимо отъ нравственной ея оцѣнки (такой желательной для всѣхъ цѣлью чаще всего, какъ извѣстно, признавалось благополучіе или счастье). Въ связи съ этимъ отъ моральной технологіи, устанавливающей моральныя правила, необходимо строго отличать, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, другую, также практическую, или техническую дисциплину, выясняющую пригодныя для насъ правила благоразумія. Условимся называть эту послѣднюю дисциплину *технологія благоразумія*.

Въ исторіи философской мысли проблемы указанныхъ только что двухъ дисциплинъ, столь несходныхъ по своей идеѣ<sup>1)</sup>, смѣшивались до неразличимости, порождая бозконечные споры и взаимное непониманіе. Ради большей наглядности укажемъ хотя бы на многовѣковой споръ между стоиками, стремившимися осуществить по преимуществу нравственныя цѣли, и эпикурейцами, имѣвшими въ виду только личное счастье и вовсе оставившими безъ вниманія вопросъ о моральной оцѣнкѣ, даже въ сущности устранявшими самую возможность этой послѣдней; въдъ всѣ, по мнѣнію эпикурейцевъ, мудрые и глупые, люди и животныя стремятся къ одной и той же цѣли, именно къ счастью, и различаются только умѣніемъ достигать ея, т.-е. благоразуміемъ. Разумѣтся, я указываю лишь основную тенденцію въ философскихъ воззрѣніяхъ стоиковъ и эпикурейцевъ. О строгомъ раз-

1) Лишь при допущеніи предустановленной и при тѣмъ полной гармоніи между личными интересами и интересами моральнаго міропорядка, господствующей повсюду въ окружающей насъ эмпирической дѣйствительности, правила, создаваемыя моральной технологіей и технологіей благоразумія, могли совпадать между собою; но и при такомъ допущеніи (съ которымъ едва ли кто серьезно согласится), сами дисциплины все-таки останутся *различными* по своей идеѣ, такъ какъ онѣ имѣютъ въ виду различныя цѣли (первая—моральный міропорядокъ, вторая—удовлетвореніе личныхъ интересовъ); только достигаемыя однимъ и тѣмъ же путемъ.

личеніи проблемъ здѣсь не могло быть и рѣчи: оно намѣчается съ достаточной опредѣленностью лишь въ критическихъ сочиненіяхъ Канта.

Нѣтъ надобности въ особомъ разясненіи того, что моральная технологія, равно какъ и технологія благоразумія, при выработкѣ своихъ правилъ не можетъ обойтись безъ изученія внутренней природы человѣка съ помощью эмпирическаго метода.

Итакъ, мы нашли необходимымъ различать въ области моральной жизни 4 объекта, доступныхъ изученію. Въ связи съ этимъ мы установили 3 научныя дисциплины, разрабатывающія общія проблемы этики: этику въ тѣсномъ смыслѣ, этологию и моральную технологію. Технологія благоразумія къ нравственной области прямого отношенія не имѣетъ, такъ какъ она указываетъ средства для достиженія цѣлей, независимо отъ нравственной ихъ оцѣнки. Что же касается этографіи, то она, какъ чисто описательная дисциплина, не входитъ въ законченную систему этики, поскольку послѣдняя имѣетъ дѣло съ установленіемъ лишь общихъ положеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы указали, что этика въ тѣсномъ смыслѣ, подобно математикѣ, должна быть признана строго умозрительной наукой, этологія же и моральная технологія не могутъ обойтись безъ опытной изученія реальной дѣйствительности.

Мнѣ могутъ указать, что нравственная жизнь есть нѣчто цѣльное, что, разграничивая различныя проблемы, я неизбежно раздробляю то, что въ дѣйствительности скрѣплено неразрывными узами, и такимъ образомъ самъ затрудняю возможность его постиженія. Но необходимо различать раздѣленіе реальное и раздѣленіе логическое, т.-е. при помощи мысли.

Вся дѣйствительность представляетъ нѣчто цѣльное; но въ цѣломъ она можетъ быть постигнута развѣ только художественной интуиціей. Наука не можетъ обойтись безъ предварительнаго анализа, безъ разложенія цѣлаго на составляющія его части, безъ выдѣленія отдѣльныхъ сторонъ. Въ жалкомъ состояніи была бы физика, если бы она отказалась изучать въ отдѣльности силу и матерію, теплоту, свѣтъ, магнетизмъ, электричество и т. п.; хотя совершенно ясно, что указанные факторы выдѣляются лишь въ абстракціи, что въ дѣйствительности они не могутъ имѣть обособленнаго существованія. То же самое

имѣть мѣсто и при разработкѣ наукъ, изучающихъ духовную природу. Кто хочетъ заниматься наукой, тотъ долженъ заранѣе привыкнуть къ мысли, что наука не есть художественное постиженіе истины, и что безъ абстракціи и логическаго разграниченія различныхъ проблемъ здѣсь нельзя ступить и шагу. Законченное постиженіе всѣхъ сторонъ дѣйствительности въ цѣломъ есть великое приобрѣтеніе научнаго познанія; но подобный результатъ предполагаетъ предварительное выдѣленіе отдѣльныхъ факторовъ и тщательное всестороннее ихъ изученіе.

Если признать предложенное нами разграниченіе этическихъ проблемъ правильнымъ и принять его во вниманіе, то легко объяснить, откуда главнымъ образомъ проистекаетъ отмѣченное нами выше разногласіе между мыслителями, занимавшимися разработкой моральной философіи. Въ сочиненіяхъ подъ общимъ заглавіемъ этики выдвигаются на первый планъ различныя проблемы: однихъ интересуется выясненіе нравственныхъ идеаловъ и критеріевъ оцѣнки, другихъ—установленіе неизмѣнныхъ законовъ моральной жизни, наконецъ, третьи стремятся создать правила, при посредствѣ которыхъ могутъ быть до нѣкоторой степени воплощены въ жизни наши идеалы; и хотя не устраняются вполне и другія проблемы, но *основная цель*, которую имѣетъ въ виду тотъ или иной ученый при своихъ изслѣдованіяхъ, опредѣляетъ и *методъ*, признаваемый имъ единственно правильнымъ. Для подтвержденія этого обратимся къ краткой характеристикѣ изложенныхъ нами выше взглядовъ Канта, Вундта и Лаульсена.

Кантъ прежде всего хочетъ выяснитъ основной принципъ <sup>1)</sup>, которымъ опредѣляется нравственная оцѣнка, и тѣ предпосылки, безъ которыхъ она лишена какого бы то ни было смысла, т.-е. онъ интересуется тѣмъ, что мы условились называть этикой въ тѣсномъ значеніи слова. Естественно, что для него единственное законное примѣненіе имѣетъ умозрительный методъ.

Вундтъ стремится выяснитъ неизмѣнные законы, которыми регулируется нравственная жизнь. Научная задача этики для него «состоитъ въ установленіи общихъ принциповъ, изъ которыхъ

<sup>1)</sup> Кантъ обыкновенно называетъ этотъ принципъ закономъ „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“, но понимаетъ подъ этимъ терминомъ далеко не то, что понимается подъ закономъ въ естествознаніи. Кантъ говоритъ не объ устойчивыхъ связяхъ существующаго, но о томъ, что должно существовать, хотя бы никогда не осуществлялось.

вытекаютъ нравственные факты» <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ этика является для него по преимуществу этологіей, переходя мѣстами въ этографію <sup>2)</sup>, и само собою разумѣется, не можетъ обойтись безъ эмпирическаго метода.

Паульсенъ также долженъ придавать важное значеніе эмпирическому методу: этика, по его мнѣнію, «принадлежитъ къ практическимъ дисциплинамъ: она указываетъ, какъ возможно устроить человѣческую жизнь сообразно съ ея цѣлью и назначеніемъ» <sup>3)</sup>; т.-е. она является тѣмъ, что мы условились называть моральной технологіей.

Несомнѣнно, каждый изъ разбираемыхъ нами мыслителей затрогиваетъ и другія проблемы; но эти послѣднія играютъ лишь подчиненную роль и не оказываютъ вліянія на общія разсужденія о методѣ. Такъ, напр., Кантъ утверждаетъ, что человѣкъ не бываетъ настолько животнымъ, чтобы совершенно равнодушно относиться къ требованіямъ нравственнаго долга <sup>4)</sup>—положеніе, которое очевидно выведено не умозрительнымъ методомъ, но можетъ быть подтверждено или опровергнуто лишь опытомъ. Далѣе, во второй части Критики пракческаго разума, въ такъ называемомъ ученіи о методѣ, Кантъ между прочимъ обсуждаетъ вопросъ о лучшей постановкѣ нравственнаго воспитанія, говоритъ о томъ, какое сильное впечатлѣніе на душу юношества производятъ разсказы о поступкахъ, въ которыхъ ярко обнаруживается благородство и безкорыстіе человѣка, его готовность понести тяжелое страданіе ради исполненія нравственнаго долга. Здѣсь очевидно мы имѣемъ дѣло съ рѣшеніемъ проблемъ, которыя отнесены нами къ моральной технологіи, и научная разработка которыхъ предполагаетъ знаніе духовной природы воспитываемыхъ, т.-е. предполагаетъ опытное ея изученіе.

Въ сочиненіяхъ Вундта и Паульсена наблюдается еще въ большей степени смѣшеніе разнородныхъ проблемъ. Такъ, выставивъ требованіе, чтобы этика создавала практически полезныя правила, Паульсенъ цѣлую главу посвящаетъ выясненію сущности высшаго блага (т.-е. вопреки собственному требованію занимается этикой въ тѣсномъ смыслѣ), а въ главѣ объ оптимизмѣ и

<sup>1)</sup> *Wundt. Ethik. V. I. p. 14.*

<sup>2)</sup> Ср. въ особенности В. II, Zweiter Abschnitt.

<sup>3)</sup> *Paulsen. System der Ethik, p. 1.*

<sup>4)</sup> *Kant. Kritik der praktischen Vernunft, p. 74.*

пессимизмъ пытается рѣшить, что преобладаетъ въ дѣйствительной жизни—удовольствія или страданія (вопросъ, ближе всего подходящій къ этологии, поскольку удовольствіямъ и страданіямъ можно придавать нравственную цѣнность). Вообще же критическій разборъ сочиненій Вундта и Паульсена завелъ бы насъ слишкомъ далеко и для цѣлей настоящей статьи особаго значенія не представляетъ.

### Логическая и фактическая послѣдовательность въ рѣшеніи этическихъ проблемъ.

Если проблемы этики въ тѣсномъ смыслѣ, этологии и моральной технологіи будутъ разрѣшены или, по крайней мѣрѣ, точно сформулированы и всесторонне продуманы, моральная философія, или этика въ широкомъ значеніи слова, получитъ въ основныхъ своихъ чертахъ законченную систему. И хотя эта цѣль далеко еще не осуществлена, и мы имѣемъ дѣло лишь съ *идеями* научной этики, а не съ осуществленіемъ этой идеи,—все-таки не лишнимъ будетъ задать себѣ вопросъ: въ какомъ соотношеніи находятся указанная дисциплины или, другими словами, въ какой послѣдовательности должны быть разрѣшены намѣченные ими проблемы.

Здѣсь умѣстно воспользоваться чрезвычайно удачнымъ указаніемъ Аристотеля, который, какъ извѣстно, различаетъ *πρότερον τῆ φύσεως, κατὰ τὸν λόγον* (первое по природѣ или для разума, т.-е. предшествующее логически) и *πρότερον πρὸς ἡμᾶς, κατὰ τῆ αἰσθητικῆς* (первое для насъ или для чувства, т.-е. предшествующее эмпирически) <sup>1)</sup>. Съ *логической* точки зрѣнія, т.-е. если разсматривать этику въ широкомъ смыслѣ какъ законченную систему, прежде всего необходимо дать точную формулировку нравственныхъ идеаловъ и критеріевъ оцѣнки со всѣми предпосылками и вытекающими отсюда выводами, т.-е. разработать, если придерживаться нашей терминологіи, этику въ тѣсномъ смыслѣ. Лишь имѣя точно сформулированные идеалы и критеріи оцѣнки, можно строго методически (а не однимъ только чутьемъ, хотя бы и совершенно правильнымъ, но недостаточно обоснован-

1) Aristoteles, *Analyt. post.* I. 2 p. 71. b. 33. Cf. *Metaph.* V. 11 p. 1018 b. 32.

нымъ <sup>1)</sup> выдѣлить изъ всего разнообразія вѣчно измѣняющейся жизни факты, относящіяся къ этикѣ, и установить законы, которымъ вездѣ и всегда подчиняется моральная жизнь, т.-е. разрѣшить основную задачу этиологии. Наконецъ, уже имѣя вполне опредѣленные идеалы и критеріи оцѣнки, и зная въ точности законы, которыми регулируется <sup>2)</sup> нравственная жизнь, можно перейти, если мы хотимъ дѣйствовать строго методически, къ созданію правилъ нравственнаго поведенія, т.-е. къ разработкѣ моральной технологіи.

Таково логическое соотношеніе намѣченныхъ нами дисциплинъ; но порядокъ развитія этическихъ проблемъ въ исторіи человѣческой мысли былъ почти обратнымъ. Прежде всего подъ воздѣйствіемъ потребностей жизни дѣлаются попытки создать практически пригодныя правила поведенія; и лишь затѣмъ наталкиваются на необходимость установить законы, которыми регулируется нравственная жизнь, а также уяснить нравственные идеалы и критеріи оцѣнки.

Еще задолго до появленія философіи, какъ обособленнаго вида духовнаго творчества, создаются наставленія, въ которыхъ получаетъ выраженіе благоразуміе человѣка и его стремленіе приблизиться къ осуществленію нравственныхъ идеаловъ <sup>3)</sup>. Впрочемъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что и другія науки въ своемъ зародышѣ выдѣлились изъ технологіи. Такъ, основой для геометріи послужили правила землемѣрія, основой для астрономіи—правила для лѣтоисчисленія и опредѣленія частей года и т. п. Но въ то время, какъ науки съ болѣе простымъ содержаніемъ сравнительно рано сбросили съ себя стѣснявшую ихъ техническую оболочку—что, несомнѣнно, въ сильной степени облегчило ихъ развитіе и даже съ чисто утилитарной точки зрѣнія должно быть признано чрезвычайно важнымъ—зависимость этики отъ моральной технологіи до сихъ поръ обнаруживается въ рѣзкихъ чертахъ.

Для Паульсена, какъ мы видѣли, этика только практическая, т.-е. прикладная наука; чисто теоретическое изслѣдованіе во-

<sup>1)</sup> Разумомъ λόγος, а не только правильнымъ или истиннымъ мнѣніемъ, ἀρετή, ἀληθεί δόξα по терминологіи Платона; cf. Plato, Meno, 97—98.

<sup>2)</sup> См. выше примѣч. стр. 584.

<sup>3)</sup> Ср. хотя бы дидактическую поэму Гезіода *Εργα καὶ Πιθήρι*, основное ядро которой создано, несомнѣнно, раньше времени Фалеса.



просовъ здѣсь, очевидно, должно быть признано непозволительной роскошью. При обсужденіи всякаго этического вопроса необходимо имѣть въ виду: какое же практически полезное правило отсюда можетъ быть выведено? <sup>1)</sup> Паульсенъ какъ бы забываетъ, что и положенія геометріи получаютъ разнообразное техническое приложеніе; но это вовсе не исключаетъ, а скорѣе усиливаетъ ихъ теоретическую разработку. Какъ извѣстно, Сократъ признавалъ за геометріей лишь прикладное значеніе; но къ счастью Платонъ и великіе геометры древности не раздѣляли его взглядовъ по этому вопросу.

Даже у Канта, который главнымъ образомъ интересуется установленіемъ принциповъ нравственной оцѣнки и выясненіемъ условій ея возможности, т.-е. чисто теоретическими вопросами, зависимость отъ традиціонныхъ взглядовъ рѣзко сказывается прежде всего въ противопоставленіи этики, какъ *практической* дисциплины, другимъ теоретическимъ дисциплинамъ, а также въ стремленіи формулировать устанавливаемые имъ *принципы* въ видѣ *правилъ*, какъ бы предназначенныхъ для непосредственнаго примѣненія ихъ на практикѣ.

Кантъ не говоритъ: нормальной или нравственно хорошей волей можетъ быть признана воля, не запутывающаяся во внутреннихъ противорѣчіяхъ; но даетъ извѣстную формулу: «поступай такъ, чтобы максима твоей воли могла вмѣстѣ съ тѣмъ во всякое время имѣть значеніе въ качествѣ принципа всеобщаго законодательства».

Безпристрастное изученіе современныхъ сочиненій по этикѣ неизбежно приводитъ къ заключенію, что эта дисциплина, еще болѣе 2000 лѣтъ назадъ мечтавшая господствовать надъ жизнью и надъ другими науками, указывать предѣлы ихъ разработки и ихъ изученія <sup>2)</sup>, сама по настоящее время едва ли вышла изъ той первоначальной стадіи развитія, на которой находилась геометрія, когда вполнѣ соотвѣтствовала своему названію, т.-е. была просто землемѣріемъ. Это ясно подтверждается постояннымъ смѣшеніемъ совершенно разнородныхъ проблемъ, о чемъ мы говорили выше, и отъ чего главнымъ образомъ зависитъ

<sup>1)</sup> Мы видѣли, какой широкой откликъ въ философски образованномъ обществѣ встрѣчаютъ взгляды Паульсена. См. выше стр. 581, примѣчаніе 4-

<sup>2)</sup> *Aristot. Ethica Nicomachea*, p. 1094 a 14.

подмѣна однихъ вопросовъ другими, столь часто наблюдаемая даже у наиболѣе выдающихся ученыхъ 19 вѣка, посвятившихъ обширныя работы изслѣдованіямъ этической области. Чаше всего можно встрѣтить подмѣну вопроса о *сущности* извѣстныхъ понятій и принциповъ вопросомъ объ ихъ *происхожденіи* или о степени ихъ распространенности въ эмпирической дѣйствительности. Стоитъ представить себѣ нѣчто подобное въ геометріи, и различіе между развитой наукой и ея зародышемъ выступить съ полной ясностью. Вопросъ о происхожденіи аксіомъ или о выработкѣ математическихъ понятій и принциповъ у дѣтей тоже подвергается серьезному обсужденію, однако ни у эмпириковъ, ни у рационалистовъ, несмотря на все различіе ихъ взглядовъ, относящіяся сюда рѣшенія не оказываютъ никакого вліянія на построеніе самой геометрической системы.

#### Условія научнаго творчества въ связи съ вопросами методологіи этики.

- Мы видѣли, какое *логическое* соотношеніе существуетъ между основными проблемами этики, и въ какой послѣдовательности онѣ *фактически* выдвигались передъ человѣческимъ сознаніемъ. Этимъ я вовсе не утверждаю, что мысль человѣческая въ разработкѣ этическихъ проблемъ избрала по существу неправильный путь, и что здѣсь всегда слѣдуетъ держаться строго логическаго порядка. Логически стройная система есть идеаль, къ которому должно стремиться, но который сразу не можетъ быть достигнутъ. Даже наиболѣе элементарная наука однимъ порывомъ творчества не создается какъ нѣчто законченное; и потому не слѣдуетъ пренебрегать промежуточными звеньями, которыя могли бы помочь приблизиться къ конечной цѣли. Нельзя безъ ущерба для дѣла оставлять безъ вниманія возникающія проблемы на томъ только основаніи, что съ точки зрѣнія законченной системы онѣ возникаютъ несвоевременно. Въ связи съ *искусствомъ* землѣрія было установлено много обобщеній, которыя сдѣлали возможнымъ созданіе *научной* геометріи. Допустимъ, что принято твердое рѣшеніе оставить безъ разсмотрѣнія вопросы этологіи и моральной технологіи до тѣхъ поръ, пока не получитъ окончательной разработки этика въ тѣсномъ смыслѣ (въ пользу такого плана можно привести серьезныя соображенія, что для строго научнаго познанія моральныхъ законовъ и для точной

формулировки нравственныхъ правилъ необходимо уже обладать вполне отчетливыми и всесторонне развитыми понятіями нравственныхъ идеаловъ и критеріевъ оцѣнки);—можно съ увѣренностью утверждать, что подобное рѣшеніе будетъ имѣть неблагоприятные результаты: кругъ научнаго творчества неизбежно сократится. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что работа въ области этики въ тѣсномъ смыслѣ по существу носить слишкомъ отвлеченный характеръ и, утративъ болѣе непосредственное соприкосновеніе съ окружающею насъ дѣйствительностью, легко можетъ выродиться въ бесплодную схоластику и запутаться въ ни къ чему ненужныхъ опредѣленіяхъ и различеніяхъ. Здѣсь неизбежно должно повториться то же самое, что происходило въ исторіи логики въ тѣ періоды, когда разработка и изученіе этой науки замыкались въ свои собственныя границы и отрывались отъ общенія съ различными областями научнаго творчества.

Нѣтъ основанія возлагать большія надежды на научное творчество, лишенное *сознательнаго* руководства: подобное творчество, проявляемое отдѣльными индивидуумами, неизбежно носить отрывочный, несистематическій характеръ. Необходимо сопоставить свою собственную работу съ предшествующей, строго разграничить проблемы, подлежащія нашему рѣшенію, уяснить себѣ путь, по которому мы идемъ, осознать методъ, которымъ мы пользуемся. Но при всемъ томъ слѣдуетъ твердо помнить, что нельзя заранѣе создать плана для будущихъ научныхъ открытій, для познанія того, чего мы еще не знаемъ. Научное творчество, какъ и всякое творчество, есть плодъ особой одаренности; его можно и даже должно приводить въ связь съ достигнутыми уже результатами, но оно никогда не происходило по изготовляемымъ рецептамъ <sup>1)</sup>. Можно, пожалуй, облегчить проявленіе творческихъ силъ, устраняя, напр., путемъ критики укоренившіеся предрасудки, или заимствуя идейныя сокровища предшествующей культуры. Но это лишь вспомогательная работа, которая тоже должна озаряться свѣтомъ творческой мысли, совершаться подъ непосредственнымъ ея руководствомъ. Иначе

1) Грандіозную попытку создать строго опредѣленные правила для послѣдующихъ открытій представляетъ *ars inveniendi* Бэкона, которой онъ хотѣлъ замѣнить бесплодную логику Аристотеля.

можно достигнуть результата, прямо противоположнаго желаемому: критика вмѣстѣ съ плевелами легко уничтожаетъ и то, что при благоприятныхъ условіяхъ могло бы дать обильные плоды; накопленіе матеріала въ большомъ изобиліи безъ должнаго выбора способно превратить этотъ матеріаль въ груды мусора, среди котораго бываетъ трудно разыскать цѣнныя жемчужины. Противъ увлеченія количественной стороною познанія предостерегалъ еще старый Гераклитъ своимъ извѣстнымъ афоризмомъ: *πολυμαθία νόον οὐ διδάσκει*—многознаніе ума не научаетъ. Съ развитіемъ письменности и въ особенности съ возникновеніемъ книгопечатанія въ сильной степени возрастаетъ опасность мнимой мудрости (индивидуальной и корпоративной), которая, гордясь изобиліемъ книжной учености, утрачиваетъ самый интересъ къ дѣйствительному познанію <sup>1)</sup>. При такихъ условіяхъ психологически понятенъ много разъ повторявшійся великими вождями человѣчества призывъ (далеко не свободный, впрочемъ, отъ извѣстной односторонности) отбросить всю прежнюю мудрость и начинать научную работу сызнова.

Предшествующее изслѣдованіе, надѣмся, съ достаточной ясностью показало, насколько этика при современномъ ея состояніи можетъ быть признана научной дисциплиной. Теперь мы можемъ дать опредѣленный отвѣтъ на высказываемыя издавна пожеланія, чтобы этикѣ въ качествѣ учебнаго предмета отдавалось предпочтеніе передъ такими предметами, какъ математика, грамматика и т. п. Едва ли кто станетъ отрицать, что нравственное воспитаніе есть задача, удачное разрѣшеніе которой устранило бы много личныхъ и общественныхъ недуговъ, но одно усвоеніе нравственныхъ правилъ (хотя бы и твердое) при этомъ имѣетъ слишкомъ мало значенія. Здѣсь прежде всего оказываютъ вліяніе общественная среда и семейная обстановка, въ которыхъ протекаетъ жизнь воспитываемыхъ, личный примѣръ, педагогическій тактъ и преданность дѣлу ближайшихъ руководителей и т. п. Но всѣ эти условія, очевидно, не могутъ быть созданы одними теоретическими разсужденіями.

<sup>1)</sup> Платонъ относится скорѣе отрицательно къ самой пользѣ письма. См. *Platon, Phaedr.* p. 274 sq.

Можно согласиться съ Кантомъ, что подобранныя надлежащимъ образомъ «извлеченія изъ біографій стараго и новаго времени» могутъ произвести сильное впечатлѣніе на воспримчивую душу юноши, вызывая у него «высокую оцѣнку однихъ поступковъ и отвращеніе отъ другихъ» <sup>1)</sup>. Но при выборѣ такихъ примѣровъ руководящая роль принадлежитъ непосредственному чутью, а не выводамъ научной этики; мало того, успѣхъ воздѣйствія главнымъ образомъ зависитъ отъ довѣрія учащихся къ своему руководителю, т.-е. опять-таки отъ элементовъ личнаго характера, которые при научномъ трактованіи вопроса (напр., въ геометріи) отступаютъ на задній планъ.

Изученіе же въ средней и въ особенности въ низшей школахъ положеній, не получившихъ еще всеобщаго признанія и точной формулировки въ научной этикѣ, не можетъ быть признано цѣлесообразнымъ ни съ воспитательной, ни съ образовательной точки зрѣнія и неизбѣжно выродится въ тенденціозное подчеркиваніе одностороннихъ интересовъ. Гораздо важнѣе, чѣмъ вводитъ этику въ кругъ предметовъ преподаванія, обратить вниманіе на необходимость ея научной разработки и привлечь къ этому дѣлу творческія силы. Обязанность тѣхъ, кто уже ясно созналъ важность такой работы, культивировать эту мысль среди другихъ, возможно чаще указывая, что до сихъ поръ дѣлались лишь подготовительныя работы къ созданію научной этики, что этимъ цѣннымъ достояніемъ мы еще не обладаемъ и что научная этика должна быть создана нашими усиліями и усиліями послѣдующихъ поколѣній, если мы думаемъ, что не только въ мелочахъ, но и въ основныхъ вопросахъ жизни и дѣятельности по крайней мѣрѣ люди образованные должны стремиться къ большей сознательности.

Стремясь посылно содѣйствовать научной разработкѣ этики, мы остановились въ настоящей статьѣ на выясненіи методовъ, которыми должна пользоваться эта дисциплина, при чемъ неизбѣжно пришлось выдвинуть логически связанный съ этимъ вопросъ объ объектахъ этического изслѣдованія; а во избѣжаніе могущихъ возникнуть недоразумѣній и ради большей наглядности пришлось коснуться фактической послѣдовательности въ развитіи основныхъ этическихъ проблемъ и условій научнаго

1) *Kant. Kritik der prakt. Vern.* 184—185.

творчества, имѣющихъ болѣе близкое отношеніе къ методологіи этики.

Несмотря на весь свой самостоятельный интересъ, въ цѣломъ наука методологія имѣетъ служебное, подчиненное значеніе. Въ концѣ концовъ тѣми или иными путями намъ важно установить и точно формулировать нравственные идеалы и критеріи оцѣнки, законы, которыми регулируется моральная жизнь, и нравственные правила поведенія, или, по крайней мѣрѣ, строго отдѣлить то, что можетъ быть познано, отъ того, что точной научной формулировкѣ не поддается.

Какъ бы то ни было, надлежащее уясненіе затронутыхъ нами вопросовъ о методѣ представляется безусловно необходимымъ, въ особенности въ виду существующаго по этимъ вопросамъ коренного разногласія. Только будучи увѣрены въ правильности избраннаго нами пути, мы можемъ твердыми шагами и безъ колебаній, съ надеждой на успѣхъ идти къ намѣченной нами цѣли.

**А. Щербина.**

# Ученіе Риккерта о сущности философіи.

(Опытъ критическаго разбора.)

Философія должна быть, по Риккерту, независимой и самостоятельной отраслю научнаго знанія. Это значитъ, во-первыхъ, что она должна быть *наукой* въ томъ смыслѣ, въ какомъ Риккертъ беретъ это понятіе; это значитъ, во-вторыхъ, что она должна быть наукой, *не зависящей* по своей *методологической* и *логической* (т.-е. именно научной) сущности ни отъ какой другой дисциплины.

Современное состояніе логики, теоріи знанія и методологіи вообще, а Риккертовскихъ теорій въ частности, побуждаетъ начать критическую провѣрку того, какъ и насколько Риккертомъ выполнены эти требованія, съ разсмотрѣнія тѣхъ отношеній, въ которыхъ находится философія, съ одной стороны, съ психологіей, а съ другой,—съ исторіей. Ибо логическія, гносеологическія и методологическія разсужденія о природѣ философіи (поскольку они вообще нынѣ встрѣчаются) находятся *въ самомъ тѣсномъ контактѣ*, а по большей части и въ самомъ некритическомъ смѣшеніи съ аналогичными разсужденіями по поводу психологіи и исторіи.

Въ предыдущей статьѣ <sup>1)</sup> мы разсмотрѣли критически тѣ взаимоотношенія, въ которыхъ находится у Риккерта философія съ психологіей. Теперь намъ нужно произвести такое же разсмотрѣніе тѣхъ отношеній, въ которыхъ она у него находится *съ исторіей*, чтобы затѣмъ закончить нашу работу критическимъ разслѣдованіемъ того, является ли и можетъ ли быть философія у Риккерта *наукой* въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ понимаетъ науку, и при наличности тѣхъ результатовъ, которые уже дало и еще должно дать наше изслѣдованіе отношеній, существующихъ у него между философіей, психологіей и исторіей.

<sup>1)</sup> См. кн. 118 (1913) стр.

Но критическій разборъ отношеній, существующихъ у Риккерта между философіей и исторіей, требуетъ еще нѣкотораго *предварительнаго* разсмотрѣнія. Дѣло въ томъ, что Риккертъ посвятилъ не мало труда специальному изученію логической и методологической природы исторической дисциплины и далъ цѣлый рядъ своеобразныхъ теорій историческаго познанія (тогда какъ логики и методологии психологическаго изслѣдованія онъ касался едва лишь мимоходомъ). Намъ необходимо, поэтому, сначала съ возможной обстоятельностью остановиться на этихъ теоріяхъ и подвергнуть ихъ критической оцѣнкѣ. Лишь послѣ ихъ подробнаго разсмотрѣнія можно надѣяться произнести нелицепріятный судъ и надѣтъмъ, въ какое отношеніе ставитъ Риккертъ философію къ исторіи.

Такимъ образомъ настоящая статья распадается на три главныхъ части: 1) Историческая индивидуальность и познаніе; 2) Философія и исторія; 3) Философія, какъ наука.

## 1. Историческая индивидуальность и познаніе.

### I.

Сущность науки Риккертъ видитъ въ усвоеніи (*Auffassung*) дѣйствительности, т.-е. въ образованіи понятій. Наука стоитъ лицомъ къ лицу съ безконечно-множественной и разнообразной дѣйствительностью. Чтобы быть въ состояніи усвоить эту дѣйствительность, она должна ее упростить. Упростить дѣйствительность значить сосредоточить ее въ опредѣленныхъ умственныхъ образованіяхъ, которыя должны замѣнить собою безпредѣльное разнообразіе дѣйствительности. Научно-познающій субъектъ ограниченъ въ своихъ познавательныхъ силахъ: онъ не можетъ быть безконечнымъ въ каждый данный моментъ. Потому онъ пользуется особымъ суррогатомъ, при помощи котораго мыслить себѣ безконечно—множественное и разнообразное <sup>1)</sup>.

Этотъ суррогатъ, однако, онъ вырабатываетъ себѣ не искусственно; онъ находитъ его уже въ лицѣ тѣхъ общихъ представленій, въ лицѣ тѣхъ «*смысловъ*» общихъ именъ, при помощи которыхъ онъ ориентуруется уже въ обычномъ, непосредственномъ познаніи. Стало быть, и въ жизни человѣкъ уже упро-

<sup>1)</sup> *Rickert*, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902) S. 32—47.



щаетъ дѣйствительность. Но въ такомъ случаѣ «идеаль всеохватывающаго познанія отдѣльнаго не можетъ имѣть въ логикѣ никакого мѣста» <sup>1)</sup>, ибо въ наукѣ лишь совершенствуется то, что начато было въ жизни. Наука фиксируетъ *общее* представленіе, *общій* смыслъ слова. Она старается сдѣлать смыслъ слова независимымъ отъ самого слова и отъ психическаго процесса становленія этого смысла. Она требуетъ того, чтобы смыслъ слова былъ освобожденъ отъ всякой зависимости отъ созерцанія или непосредственнаго переживанія и былъ взятъ въ своей собственной *значимости*. «Мы должны создать такое положеніе, при которомъ попытка осуществить содержаніе какого-либо смысла слова будетъ приводить насъ не къ созерцательному, а потому... и неопредѣленному множеству, а къ точно отграниченному и опредѣленному смыслу <sup>2)</sup>.

Такой смыслъ слова не есть простой комплексъ признаковъ, а логическая связь сужденій <sup>3)</sup>. Такой смыслъ есть не психическое бытіе, а логически-должное. Такой смыслъ есть понятіе, есть общее въ смыслѣ логической задачи. Такой смыслъ есть общее выраженіе для того логическаго момента, который общъ цѣлому кругу логически-совершенныхъ сужденій. Не приблизительно-эмпирически побѣждаетъ такой смыслъ безконечное разнообразіе дѣйствительности, а съ безусловной значимостью, ибо онъ предполагаетъ безусловно-общія сужденія, т.-е. сужденія, которыя имѣютъ апіорное значеніе для всѣхъ вещей и процессовъ. «Отсюда слѣдуетъ, что безконечная множественность дѣйствительности можетъ быть вполнѣ побѣждена общностью сужденій. Мы называемъ такія безусловно общія сужденія, которыя высказываютъ нѣчто о дѣйствительности, законами природы» <sup>4)</sup>. Смыслъ, предполагающій не эмпирическія переживанія, а такія сужденія, тоже безусловенъ и общъ. Онъ растетъ на этихъ сужденіяхъ и имѣетъ, какъ и они, абсолютную значимость <sup>5)</sup>.

И только такой смыслъ есть научное понятіе. «Общее не *есть*, стало-быть, для насъ, а *значитъ*; т.-е., мы стремимся, въ дѣйствитель-

<sup>1)</sup> Rickert, *ibid.* S. 45. (2 Aufl., 1913, S. 43).

<sup>2)</sup> Rickert, *ibid.* S. 53. (2 Aufl., S. 47 f.).

<sup>3)</sup> Rickert, *ibid.* S. 61 ff. (2 Aufl. S. 52 ff.).

<sup>4)</sup> Rickert, *ibid.* S. 68. (2 Aufl. S. 57).

<sup>5)</sup> Rickert, *ibid.* S. 61—69, (2 Aufl. S. 52—57), а также: *Zur Lehre von der Definition* (1888) S. 42—55.

ности, не познавать вещи, а совершать тѣ безусловно-общія сужденія, въ которыхъ мы усваиваемъ то, что мы называемъ господствующими въ природѣ законами» <sup>1)</sup>. «Всякое познаніе есть сужденіе. Потому, только будучи особой формой сужденія, получаетъ понятіе существенное значеніе въ современномъ естественнонаучномъ процессѣ познанія» <sup>2)</sup>. «Совершенное понятіе должно не только содержать общее необозримой массы созерцаній и содержать его опредѣленно, но оно должно, кромѣ того, обладать безусловно-общимъ значеніемъ. А это значеніе есть всегда значеніе сужденія» <sup>3)</sup>.

Научное познаніе стремится, стало-быть, упростить дѣйствительность, но не черезъ посредство «удобныхъ» суррогатовъ, а черезъ посредство объективно-значимыхъ суррогатовъ или формъ. На мѣсто безконечнаго эмпирическаго разнообразія вещей, оно ставитъ логически опредѣленный составъ общностей, обладающій безусловнымъ значеніемъ. Вѣрнѣе, оно изслѣдуетъ это разнообразіе съ точки зрѣнія такого логическаго комплекса, усвоитъ это разнообразіе путемъ оформленія его моментами этого логическаго состава. Научное образованіе понятій не есть ни психическій процессъ отвлеченія, ни психическій процессъ обозначенія. Оно есть логическій процессъ обработки разнообразія дѣйствительности съ точки зрѣнія безусловной цѣли: проложенія въ дѣйствительность безусловно-значимыхъ основоположеній. Какъ объективная дѣйствительность вырастаетъ, по Риккертю изъ безусловно-значимыхъ сужденій дѣйствительности, такъ и научныя сужденія, составляющія содержаніе научнаго понятія, характеризуются своей безусловной значимостью.

Понятія суть основные пункты сѣти сужденій. Въ каждомъ изъ нихъ концентрируется логическій рядъ высказываній <sup>4)</sup>. Но

<sup>1)</sup> *Rickert*, Grenzen d. natutivwiss. Begriffsbildung S. 97. (2 Aufl. S. 81).

<sup>2)</sup> *Rickert*, *ibid.* S. 98. (2 Aufl. S. 81).

<sup>3)</sup> *Rickert* *ibid.* S. 125. (2 Aufl. S. 103).

<sup>4)</sup> *Rickert*: Zur Lehre von der Definition (1887) S. 46; *Cohn*: Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis (1908) S. 466. Въ № 96 Вопросовъ Философіи и Психологии въ статьѣ „Гносеологическія недоразумѣнія“ г. *Перцевъ* говоритъ: „Поэтому, совершенно въ духѣ Риккерта было бы сравненіе процесса нашего познанія съ процессомъ стенографической записи...“ (31). По мнѣнію г. *Перцева*, слово опредѣляется Риккертомъ, „какъ первый элементъ нашего мышленія“ (33); слово есть, очевидно, *первый классификаторъ* для всей сферы нашего

будучи формально и логически всегда точками перекрещенія сужденій, понятія въ своемъ отношеніи къ дѣйствительности, т.-е., по своему содержанію, распадаются на двѣ категоріи. Одни

познанія...“ (33); научныя системы суть „стенографирующія дѣйствительность схемы“ (33), „стилизация“: такимъ образомъ, Риккертъ попадаетъ въ номиналисты (37, 38, 44); и такъ какъ онъ не дѣлаетъ изъ этого всѣхъ нужныхъ выводовъ, то ему даже предложено поучиться у Вл. Соловьева (45). Г. Перцевъ подтверждаетъ свое мнѣніе о Риккертѣ цитатами (31—32). Къ сожалѣнію только г. Перцевъ взялъ свои цитаты изъ перваго параграфа первой главы и совсѣмъ не заглянулъ въ другіе ея параграфы, гдѣ какъ разъ показывается, что сущность понятія, а потому и познанія, лежитъ не въ словѣ, а въ логическомъ его значеніи. Въ текстѣ мы показали это на нѣсколькихъ цитатахъ. Кромѣ того, обращаемъ вниманіе г. Перцева на слѣдующія слова Риккерта: „Но мы столь же далеки и отъ всякаго номинализма, который принимаетъ общій законъ только за общее имя. Законы же суть скорѣе безусловно-общія сужденія, а форма этихъ сужденій, законность, должна основываться на абсолютно несомнѣнной для каждаго эмпирическаго субъекта нормѣ, если вообще должна существовать законная наука“ (Gegenstand der Erkenntnis<sup>2</sup> (1904) S. 227). А также: „Мы же, напротивъ того, видимъ, что слово есть только вспомогательное средство для того, чтобы употреблять въ мыслительномъ процессѣ какой-либо комплексъ сужденій, какъ нѣчто единое, постоянное, и что общее состоитъ изъ сужденій... Нѣтъ надобности указывать на то, что это ученіе не имѣетъ ничего общаго съ номинализмомъ“ (Zur Lehre von der Definition (1888) S. 54); „согласно этому мы можемъ назвать понятіе также *идеей* въ Кантовскомъ смыслѣ, а именно *идеей* задачи, которая поставлена человѣческому мышленію и которая, при ясномъ пониманіи положенія дѣла, должна быть сопровождаема сознаніемъ своей неразрѣшимости. Когда мы говоримъ о понятіи, какъ о чемъ-то единомъ и постоянномъ, то это, строго говоря, фикція, хотя и фикція, обладающая большимъ логическимъ значеніемъ“ (ibid. S. 47). Поучительны въ этомъ отношеніи мысли и Кона: „имена суть только вспомогательныя средства для установленія вещественно означенныхъ предметовъ.“ (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908) S. 329); „понятіе, подобно сужденію, мыслимо чисто-идеально, какъ совершенное въ сверхъиндивидуальномъ субъектѣ“ (ibid. S. 460); „логически къ понятію принадлежитъ только то и только то, что вошло моментомъ въ его образованіе“ (ibid. S. 437); „совершенно вѣрно, что психологически нѣтъ понятій, а есть только репрезентанты понятій“ (ibid. S. 461).— Но и въ томъ параграфѣ, изъ котораго г. Перцевъ попользовался цитатами, имѣются мѣста, показывающія съ *полнѣйшей ясностью*, что толкованіе его невѣрно: „Задолго до того, какъ мы приступаемъ къ научному изслѣдованію міра, въ насъ уже развиваются душевныя образованія совсѣмъ иного рода, которыя обычно называются *общими* представленіями. Подходить ли это названіе, это мы оставляемъ въ сторонѣ. Здѣсь достаточно указать на тотъ фактъ, что мы обладаемъ словами, при помощи которыхъ мы можемъ обозначать не только одно опредѣленное созерцаніе, но и множество различныхъ

изъ нихъ фиксируютъ общее, другія—индивидуальное <sup>1)</sup>). Такое различіе цѣлей образованія понятій дано уже въ донаучномъ познаніи <sup>2)</sup>). Научное познаніе только продолжаетъ выявленіе этого различія и превращаетъ его въ значимое и опредѣленное методологическое различіе естѣвствованія и исторіи. Такимъ обра-

проявленій дѣйствительности. Постольку можно назвать слова „общими“. Однако, такая общность словъ не можетъ основываться на звукѣ самого слова, такъ какъ слово, будучи разсматриваемо само по себѣ, есть совершенно индивидуальное акустическое или оптическое впечатлѣніе, но къ индивидуальному звуковому комплексу должно еще нѣчто присоединиться, благодаря чему мы его понимаемъ, т.-е. слова должны имѣть общія значенія. Они—эти значенія словъ—составляютъ для насъ все. Именно въ нихъ уже естественное психическое развитіе начало создавать средство...“ (*Grenzen der naturw. Begriffsbildung*, S. 39—40) (2 Aufl. S. 37 f.) и т. д.,—дальше слѣдуетъ первая изъ указанныхъ Перцевымъ на стр. 32 цитатъ. При этомъ г. Перцевъ поясняетъ скобкой начало послѣдней фразы; онъ пишетъ: „именно въ нихъ (въ словахъ)“.. Но вѣдь Риккертъ-то пояснилъ бы иначе: „именно въ нихъ (въ значеніяхъ словъ—въ „*allgemeinen Wortbedeutungen*“)! Въ значеніяхъ словъ, которыя только (т.-е. значенія, а не слова) и придаютъ словамъ ихъ роль и ихъ силу. Г. Перцевъ плохо процитировалъ, ибо онъ не процитировалъ первой части фразы; *откуда* получилось то, что онъ могъ выдать Риккерта за номиналиста. Но надо думать, что онъ и плохо прочиталъ, такъ какъ вторая (имъ приводимая на страницѣ 32) цитата говоритъ уже ясно о „значеніи“ словъ и о томъ, какъ должно это „значеніе“ слова перейти изъ своего рудиментарнаго состоянія въ научное, т.-е. изъ „до-понятія“ стать „понятіемъ“. Понятіе имѣетъ своей психологической предпосылкой не слово, а до-научное *значеніе* слова. „Значеніе слова, говоритъ между прочимъ Конъ (а. а. О. S. 457), есть наибольше часто встрѣчающійся случай до-понятія. Понятіе и до-понятіе суть оба выработки предмета; но въ то время какъ понятіе ясно отграничиваетъ свой предметъ и разлагаетъ на конечные предметы, сужденія и тезы, въ случаѣ до-понятія отграниченіе обыкновенно остается болѣе или менѣе неопредѣленнымъ, анализъ же недостаточенъ или совсѣмъ отсутствуетъ“. Такимъ образомъ, вопросъ о понятіи переносится совсѣмъ въ другую плоскость: въ плоскость словесныхъ смысловъ и значеній, куда г. Перцевъ не захотѣлъ слѣдовать по неизвѣстнымъ намъ причинамъ. Но мысли Риккерта онъ не понималъ и ее искажалъ. Потому, поскольку его статья опирается на обвиненіе Риккерта въ номинализмъ, постольку она является борьбой съ вѣтряною мельницей.

На аналогичномъ, недостаточно внимательномъ чтеніи текста Риккертскихъ произведеній виждется и та критика, которой подвергаетъ ученіе Риккерта о понятіи ученикъ Ремке *Михалчевъ* (ср. его *Philosophische Studien*, (1909), S. 228—291, 452, 489). Упрекнуть Риккерта въ номинализмъ непосред-

<sup>1)</sup> *Rickert*, *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 248—264, 305—480 f.; (2. Aufl. S. 214—234, 274—429); *Gegenstand d. Erkenntnis*<sup>2</sup> (1904) S. 224 ff.

<sup>2)</sup> *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* въ *Philosophie im Beginn d. 20. Jahrhunderts* II (1905) S. 61 ff.

зомъ, устанавливается *методологическій дуализмъ*: понятіе (т.-е. общность или форма) можетъ быть понятіемъ общаго и понятіемъ индивидуальнаго.

Такова позиція Риккерта, позиція, защищаемая имъ обстоятельно и подробно въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ. Мы считаемъ ее, несмотря на это, неправильной въ самомъ ея основаніи.

## II.

Риккертъ исходитъ изъ предположенія, что уже въ донаучномъ познаніи сказываются различія общаго и индивидуальнаго, что уже донаучное образование общихъ представлений (смысловъ)

ственно нельзя: ибо онъ тщательно отдѣляетъ понятіе отъ слова, сужденіе отъ фразы и выдвигаетъ такое ученіе о понятіи, которое цѣликомъ относится къ сужденію и не имѣетъ никакого отношенія къ языку. Понятіе, вѣдь, есть, такъ сказать, умственный фокусъ цѣлой системы отдѣльныхъ знаній, въ немъ логически соединяющихся. Это ученіе о понятіи заимствовано Риккертомъ почти дословно у Шуппе (ср. Erkenntnissth. Logik. 1878, S. 121 ff.) и Шуберта-Золдерна (ср. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, 1884. S. 88—220). А между тѣмъ врядъ ли кто другой сдѣлалъ столько для выдворенія номинализма изъ логики, какъ эти два философа. Но существуетъ еще одно обстоятельство, которое дѣлаетъ обвиненіе Риккерта въ номинализмъ въ устахъ Михалчева просто комичнымъ; а именно то, что самъ Михалчевъ является несомнѣннымъ поборникомъ номинализма, такъ какъ познаніе у него сводится къ „уясненію“ того, что заключается въ самихъ фактахъ (ср. *ibid.*, S. 243, 248, 276, 278, 280, 341 f., 518), а истина оказывается свойствомъ не умственной дѣятельности и не логическихъ образованій, а рѣчи (*ibid.*, S. 359 ff.).—Подобно гг. Перцеву и Михалчеву плохо знакомъ съ Риккертовскимъ текстомъ и Бенедетто Кроче. Руководствуясь первыми тремя страницами Риккертовскихъ „Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung“ и незамѣчая того, что на этихъ трехъ страницахъ сказано то, что составляетъ только подходный путь къ сущности ученія о понятіи, онъ говоритъ: „Понятіе, являющееся результатомъ научной работы, есть не что другое, какъ средство въ научныхъ цѣляхъ“ (*Filosofia dello Spirito: II. Logica come scienza del concetto puro* (1908)<sup>2</sup>, p. 386); между тѣмъ, по Риккерту,—понятіе есть цѣль, категория научной работы, взятая, какъ таковая.—Отыскать у Риккерта черты номиналистическаго ученія возможно лишь, исходя изъ его ученія о дѣйствительности и объ отношеніи къ ней науки. Само по себѣ ученіе о понятіи не носитъ у Риккерта никакого слѣда номиналистической тенденціи. Въ примѣненіи же къ ученію о дѣйствительности оно сразу теряетъ свою антиноминалистичность и обнаруживаетъ крайній номинализмъ, а слѣдовательно, и прагматизмъ, прикрытый только покровами телеологической метафизики. Ниже мы покажемъ это. Ср. также: *Ravi: Il valore della storia*, (1909), p. 91. SS.

идеть въ двухъ направлєніяхъ и такимъ образомъ предопредѣляетъ научную обработку дѣйствительности. Въ нашей жизни мы постоянно интересуемся не только общимъ, не только общими положеніями, но и индивидуальными, никогда болѣе неповторяющимися моментами. И на самомъ дѣлѣ, это—непосредственный фактъ; даже болѣе того, нашъ интересъ къ индивидуальному въ жизни гораздо сильнѣе, чѣмъ къ общему.

Но значить ли это, что всякій нашъ интересъ въ жизни есть опредѣленное направленіе донаучнаго образованія понятій? Вѣдь въ жизни мы преданы на волю многихъ интересовъ, интересовъ любви и ненависти, красоты и безобразія, добраго и злого, правды и неправды, высокаго и низкаго, страшнаго и жалкаго, смѣшнаго и ужаснаго и т. д. и т. д. Вѣдь эти интересы извѣстнымъ образомъ окрашиваютъ въ нашихъ глазахъ дѣйствительность. Неужели же всѣ они суть донаучные методическіе принципы познанія? Неужели познаніе руководится въ своей донаучной формѣ не только познавательными, но и эмоціональными и волевыми мотивами? Намъ думается, что утверждать это было бы неправильнымъ освѣщеніемъ нашей познавательной психической жизни. *Познаніе можетъ служить различнымъ интересамъ; интересовать же повсюду оно можетъ только своимъ собственнымъ познавательнымъ интересомъ.* Въ какой бы психической ситуаціи оно ни находилось, оно остается навсегда само собою, его цѣль—его собственной цѣлью. Въ общемъ комплексѣ переживанія оно можетъ быть иногда простымъ только средствомъ для иной цѣли; познавательнo же или само по себѣ оно никогда не можетъ быть средствомъ. Въ общемъ комплексѣ переживанія оно составляетъ только одинъ моментъ, только одинъ способъ переживанія; но это не дѣлаетъ изъ него средства *par excellence*: будучи средствомъ для другого, оно остается цѣлью для себя самого. Если, напр., мы любимъ другого человѣка, то въ общій комплексъ любовнаго переживанія, безусловно, входитъ и познавательный моментъ, моментъ образованія понятій. Этотъ познавательный моментъ не представляетъ собою центра въ любовномъ переживаніи; онъ только служитъ главному эмоціональному мотиву. Но эта служебная роль не вноситъ въ него, какъ такового, никакой принципиальной перемѣны.

Нельзя не согласиться, что въ переживаніи, въ обычной повседневной жизни, значеніе познавательнаго момента—въ боль-

шинствѣ случаевъ служебное: главными мотивами нашей повседневной жизни являются воля и чувство. Мы глядимъ на непосредственную дѣйствительность черезъ волевые и эмоціональныя очки. Познаніе только помогаетъ этому, т. е. служить экстрапознавательнымъ цѣлямъ. Нельзя не согласиться также и съ тѣмъ, что непосредственная дѣйствительность интересуетъ насъ, главнымъ образомъ, не какъ комплексъ общихъ законовъ, а какъ «вотъ эта» множественность индивидуальныхъ, никогда не повторяющихся событій. Въ этомъ именно и сказывается преобладаніе волонтарной и эмоціональной заинтересованности. Внѣшнія вещи и предметы, другіе люди, наши собственные переживанія,—все воспринимается нами въ моментъ непосредственнаго переживанія въ волевомъ и эмоціональномъ освѣщеніи индивидуальности, все ирраціонально для насъ, жизненно, цѣнно, именно въ данный моментъ, въ данной обстановкѣ; все мы мѣряемъ въ этотъ моментъ нашимъ субъективнымъ эмоціонально-волевымъ отношеніемъ. Всякая дѣйствительность дана намъ въ переживаніи съ точки зрѣнія насъ, какъ волящихъ и эмоціонирующихъ, и именно потому она дана намъ, какъ нѣчто индивидуальное и неповторяющееся. Моменты познанія оказываются, при этомъ, поглощенными въ общей воле-эмоціонированности. Только психологическій анализъ можетъ вскрыть ихъ и установить ихъ роль въ общемъ переживаніи. И немудрено, что Мюнстербергъ, не желая пускаться въ такой анализъ, безъ дальнѣйшихъ разговоровъ фиксируетъ сущность донаучнаго переживанія дѣйствительности въ понятіи чистаго опыта, какъ чего-то еще «дообъективированнаго» и всецѣло «воле-опредѣленнаго» <sup>1)</sup>. Сколь плачевно бы ни отзывалось это его нежеланіе на его философскихъ построеніяхъ изъ «чистаго опыта», само отнесеніе «чистаго опыта» на счетъ воли, какъ таковое, не можетъ быть поставлено ему психологически въ укоръ. Мышленіе, безусловно принимающее существенное участіе въ «чистомъ опытѣ», тѣмъ не менѣе находится здѣсь подъ полнымъ вліяніемъ воли. Всѣ его объективистическія старанія поставлены здѣсь въ услуженіе самому крайнему субъективизму. Въ этомъ смыслѣ въ непосредственномъ, примитивномъ переживаніи можно отмѣтить два направленія, два

<sup>1)</sup> Münsterberg. Grundzüge der Psychologie, I, (1900), S. 44 ff. Philosophie der Werthe, (1908), S. 1—79.

отношенія челоуѣка къ дѣйствительности: волевое и познавательное; индивидуализирующее и обобщающее: субъективирующее и объективирующее; при чемъ второе всецѣло подчинено первому.

Но никакъ нельзя сказать, что само *познаніе* въ донаучномъ переживаніи имѣетъ два направленія. Познаніе повсюду остается познаніемъ; повсюду оно интересуется тѣмъ общимъ, что присуще цѣлому ряду предметовъ. Въ этомъ его характерное отличіе отъ другихъ психическихъ чертъ. Познаніе и начинается-то общимъ, смутнымъ, неяснымъ представленіемъ <sup>1)</sup>. Постепенно, пользуясь чужими услугами, оно его уясняетъ на отдѣльныхъ примѣрахъ; но эти отдѣльные примѣры, приходя первоначально изъ сферы, главнымъ образомъ, эмоціонально-волевого переживанія, имѣютъ для познанія значеніе лишь пояснителей, иллюстрацій къ его искомой общности,—средствъ къ его общей цѣли. Когда ему удастся сосредоточить сознаніе на своихъ познавательныхъ интересахъ и отвлечь отъ интересовъ волевыхъ и эмоціональныхъ, оно приступаетъ къ образованію общихъ представленій или «допонятій». И оно дѣлаетъ это не подъ давленіемъ какихъ-либо внѣшнихъ обстоятельствъ и не подъ руководствомъ какихъ-либо внѣ-познавательныхъ мотивовъ, а изъ себя самого, въ силу своей собственной природы. Оно «заинтересовано» выработкой общихъ образованій; отдѣльное и индивидуальное играетъ для него роль примѣра, удобнаго отправнаго пункта, не болѣе; оно имъ пользуется, но оно имъ не интересуется. Его цѣлью является образованіе общихъ познаній, примѣнимыхъ къ цѣлому кругу частныхъ. Въ тотъ же моментъ, какъ челоуѣкъ обращаетъ свое познавательное вниманіе на индивидуальное, онъ перестаетъ быть руководимъ познавательными интересами; въ тотъ моментъ онъ становится дѣйствительно «заинтересованнымъ», чего нельзя сказать въ *прямомъ* смыслѣ о состояніи познанія.

Возьмемъ примѣръ. Вотъ передъ нами нашъ другъ К. Что такое, каковъ для насъ К.,—какъ этотъ неизмѣнный и всеединственный индивидуумъ? На это мы можемъ отвѣтить только языкомъ чувствъ и воли. Мы не можемъ сказать, что К. добръ,

<sup>1)</sup> Sigwart. Logik, I.<sup>3</sup> (1904), S. 52 ff.; Ardigò: Opere, v. V<sup>2</sup>, p. 90, SS.: VI, 265, 287; VII, 132, 146; критика термина: „общее представленіе“, которую даетъ Михалчевъ (Philosophische Studien, S. 255 ff.) по поводу Риккерта, при правильной психологической формулировкѣ проблемы, отпадаетъ.



ибо добры многіе; мы не можемъ сказать, что онъ красивъ, ибо и красивы многіе и т. д. Мы скажемъ только, что К. есть К. и отошлемъ другихъ къ самому непосредственному переживанію К. въ воспріятіи, или же мы попытаемся дать художественное представленіе о К., т. е. постараемся привести другихъ людей въ то самое эмоціоально-волевое состояніе, въ которомъ находимся сами, когда непосредственно воспринимаемъ К. Говоря, что К. добръ, мы классифицируемъ К., мы лишаемъ его индивидуальности. Пытаясь представить его другимъ людямъ познавательнo, путемъ точныхъ опредѣленій, черезъ общія представленія и пр. мы лишаемъ его въ ихъ глазахъ его самости, его внутренней и внѣшней оригинальности. Чтобы дать имъ почувствовать, что есть онъ—самъ К.—какъ таковой, мы должны оставить путь познанія, мы должны либо привести ихъ въ соприкосновеніе съ нимъ, либо стать художниками. Мы должны дать имъ образъ К., мы должны фиксировать имъ его живое *созерцаніе*. Познаніе со своими понятіями можетъ здѣсь сыграть лишь роль удобнаго пріема. *Привести первоначально къ образу оно не въ силахъ, ибо образъ не есть состояніе познавательное*. Познаніе только *подводитъ* къ образу, совершаетъ первую часть пути, давая общія директивы, которыя затѣмъ осуществляются другими функціями человѣческой души<sup>1)</sup>. Таково положеніе дѣлъ въ сферѣ нашего переживанія дѣйствительности. Никакого *донаучно-познавательнаго* опредѣленія индивидуальнаго нѣтъ, есть только *донаучно-внѣпознавательная* его данность въ чувствѣ и волѣ. Въ *донаучномъ* познаніи оно является всегда въ качествѣ «одного изъ многихъ», въ качествѣ экземпляра опредѣленной общности. Индивидуально оно только для хотѣнія и чувства, только въ эмоціоально-волевой обработки дѣйствительности.

Риккертъ напрасно забываетъ о томъ, что подобно *донаучно-*

<sup>1)</sup> *Maier*. Psychologie des emotionalen Denkens (1908) S. 122—139, 282—359, 382—555, 567—670, 777 ff. „Цѣль образованія представленій, говоритъ Майеръ (ibid. 134 f.), можетъ быть или *когнитивная* или *эмоціоальная*. Въ первомъ случаѣ цѣлью, на которую частью произвольно, по большей же части непроизвольно, направляется стремленіе фантазіи, является полученіе путемъ образованія представленій какого-либо *познанія*. Во второмъ случаѣ цѣлью является реализація какого-либо *эмоціоальнаго* состоянія (Gemütszustandes), одну сторону котораго представляетъ переживаніе представленія“, ср. *B. Croce*. Filosofia dello spirito: I<sup>a</sup> Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale: (1912). p. 3—25, 76—107, 158—171.

му познанію существуетъ также и до-эстетическое созерцаніе и до-нравственное хотѣніе («до-созерцаніе» и «до-воля»), и что переживанія дѣйствительности никакъ нельзя отнести на счетъ одного только познанія. Незамѣтно для самого себя приравнивая все переживаніе донаучному познанію, онъ приписываетъ этому послѣднему затѣмъ всѣ различія переживанія: познаніе оказывается обязаннымъ вырабатывать, между прочимъ, и индивидуальное. Но въ этомъ только обнаруживается невниманіе Риккерта къ своимъ же собственнымъ установленіямъ: если переживаніе есть уже обработка <sup>1)</sup>, то всѣ принципиальныя различія переживанія суть принципиальныя различія обработки,—при чемъ, безразлично, будетъ то переживаніе познавательное, волевое или эмоціональное.

Риккертовское утвержденіе, что уже въ донаучномъ познаніи намѣчается особое индивидуализирующее направленіе познанія, погрѣшно психологически, такъ какъ, дѣлая его, онъ не замѣчаетъ, что этимъ на познаніе переносятся качества, ему не-присущія. Только внимательный психологическій анализъ можетъ, разумѣется, установить различіе сферъ познанія, воли и чувства. И это тѣмъ труднѣе, что ему приходится работать въ сферѣ переживаній, т.-е. недостаточно осознанныхъ состояній. Но, естественно, тѣмъ легче Риккерту, ссылаясь на это смутное переживаніе, создать основу для своихъ дальнѣйшихъ разсужденій. Разъ переживаніе гораздо болѣе эмоціонально и волюнтарно, чѣмъ познавательно, тѣмъ проще, ссылаясь на него и приравнивая его донаучному познанію, показать необходимость особой формы познанія индивидуальнаго; тѣмъ легче затушевать познавательную природу донаучнаго познанія въ переживаніи и, подчинивъ ее совершенно волѣ, разсматривать само познаніе, какъ дѣятельность, внутренне опредѣляемую интересомъ и волею, а, стало быть, и сливающуюся съ ними. Но, на дѣлѣ, повторяемъ это, познаніе, заключающееся даже въ самомъ примитивномъ переживаніи, никогда не направлено на индивидуальное; самое большее, что оно въ силахъ, это, сдѣлавъ свое обобщающее дѣло, помочь образованію эмоціонально-волевого переживанія индивидуальнаго, помочь образованію аффективно-волевого представленія <sup>2)</sup>;—*дать*

<sup>1)</sup> *Rickert*. *Geschichtsphilosophie* (а. а. О.), S. 62.

<sup>2)</sup> *Maier*. *Psychologie des emotionalen Denkens*, 137 ff., 254 ff. 355 ff. Майеръ обозначаетъ дѣятельность представленій въ познаніи и въ эмоціональномъ пе-

*общее представление индивидуального оно не может, ибо этимъ оно бы нарушило его индивидуальность, его единичность, его неповторяемость.*

Если все же намъ скажутъ, что мы имѣемъ общее представление о нашемъ другѣ К., и что это общее представление совершенно независимо отъ нашихъ хотѣній и чувствъ, являясь продуктомъ нашей познавательной, донаучной работы, то мы, разумѣется, согласимся. Но только мы не сочтемъ это за уступку Риккерту. Ибо въ такомъ случаѣ мы имѣемъ общее представление о К. въ *полномъ смыслѣ этого слова*, а не общее представление о чемъ-то индивидуальномъ. Наше жизненное общее представление о К. есть результатъ *донаучной классификаціи* тѣхъ впечатлѣній, которыя мы вообще получали отъ К.; точно такъ же какъ донаучное понятіе о собакѣ есть результатъ донаучной классификаціи всѣхъ впечатлѣній, полученныхъ нами отъ собакъ. Если намъ возразятъ, что мы выдаемъ себя головою, говоря въ первомъ случаѣ «отъ К.», а во второмъ «отъ собакъ», то мы отвѣтимъ, что *количество* есть въ данномъ случаѣ моментъ совершенно ирраціональный, что количественной единичности нельзя приравнивать индивидуальность, что, въ сущности, общее представление о К. есть результатъ классификацій *многихъ К.*, каковыхъ мы имѣли въ различныхъ переживаніяхъ К. подобно тому, какъ общее представление о собакѣ есть результатъ классификаціи многихъ собакъ, каковыхъ мы имѣли тоже въ различныхъ переживаніяхъ собаки. На это намъ могутъ сказать, что мы должны различать между различными переживаніями К. и различными переживаніями собаки. Но мы отвѣтимъ, что согласны, если только переживаніе будетъ пониматься въ первомъ случаѣ непознавательнo, а во второмъ познавательнo; въ противномъ же случаѣ, различныя переживанія К. нисколько не отличаются отъ различныхъ переживаній собаки: и К., и собака суть, въ такомъ случаѣ, абстракціи, *ипотетическіе центры отнесенія различныхъ переживаній*. Если же переживаніе относительно К. будетъ пониматься непознавательнo, а эмоціоноально-волеютарно, тогда, воплѣ естественно, К. и собака будутъ вещами несравнимыми; но въ такомъ случаѣ мы выходимъ уже

реживаніи, какъ дѣятельность *репрезентативную* и *предметативную*. Последняя иѣликомъ подчиняется чувству и волѣ.

изъ сферы общаго познавательнаго представленія о К. Тогда мы переживаемъ К., какъ эмоціонально- или воле-опредѣленное для насъ лицо; и тогда мы имѣемъ о немъ не общее представленіе, а эмоціонально-волевое переживаніе.

За этимъ различіемъ нужно очень внимательно слѣдить. Въ то время, какъ по отношенію къ внѣшнимъ предметамъ мы гораздо болѣе привыкли отвлекаться отъ нашихъ чувствъ, въ обыденной жизни наше отношеніе къ людямъ и себѣ самимъ регулируется почти исключительно чувствомъ и волею. Потому, въ первомъ случаѣ нетрудно уберечь свое познаніе отъ смѣшенія съ переживаніемъ вотъ этой индивидуальной собаки, во второмъ же—это очень трудно. Ибо К. представляется намъ постоянно, какъ индивидуальный К., не какъ случай общаго правила. Чѣмъ меньше имѣемъ мы къ вещи эмоціонально-волевого отношенія (интереса), тѣмъ больше она для насъ экземпляръ своего рода (напр.,  $2 \times 2 = 4$ ); чѣмъ болѣе, наоборотъ, мы эмоціонально- и воле-заинтересованы, тѣмъ труднѣе стать на точку зрѣнія общаго представленія, тѣмъ легче будетъ для насъ при выработкѣ общаго представленія постоянно сбиваться на привычную дорожку и подсовывать подъ него наши эмоціонально-волевые представленія—образы. Знать К. мы можемъ только какъ общее представленіе, по отношенію къ которому всѣ отдѣльныя переживанія его суть экземпляры или иллюстраціи, поясненія. Чувствовать и хотѣть К. мы можемъ только, какъ индивидуума, только какъ самостный образъ, которому нѣтъ болѣе подобныхъ. Но въ обоихъ случаяхъ это *не одинъ и тотъ же К.*, и одинаковое обозначеніе является только житейско-терминологическимъ недоразумѣніемъ въ глазахъ принципіальнаго разсмотрѣнія. Мы говорили, на примѣръ: знаете, какой К. красивый человѣкъ; подумайте, какой К. добрякъ и т. п., а вмѣстѣ имѣемъ въ виду совсѣмъ не то, чтобы нашъ собесѣдникъ составилъ себѣ общее представленіе о К., т. е. позналъ К., а нѣчто совсѣмъ другое: мы хотимъ пробудить въ собесѣдникѣ чувство красоты или чувство нравственнаго удовлетворенія по отношенію къ К.; мы хотимъ, чтобы нашъ собесѣдникъ пережилъ образъ индивидуальнаго К., такъ сказать, *воле-эмоціонально обзективировалъ* К. передъ собою. О познаніи, объ общемъ представленіи тутъ нѣтъ и рѣчи: не представленія доброты К., а ея непосредственнаго переживанія въ чувствѣ до-

бываемся мы отъ собесѣдника. Если собесѣдникъ нашими словами побуждается къ образованію общаго представленія о К., цѣль наша недостигнута: вмѣсто К. мы довели до сознанія нашего собесѣдника продуктъ познавательной дѣятельности, нѣкотораго образованія понятій. Такимъ образомъ, говоря: «знаете», мы употребляемъ это слово въ несобственномъ смыслѣ. Равнымъ образомъ, мы часто говоримъ «понимаете ли вы этого человѣка? Нѣтъ, вы поймите только, какая это чистая душа!» — «Вы, надѣюсь, поняли этотъ отрывокъ изъ Бетховена?» и т. п. И здѣсь словомъ: «понять» обозначается эмоціонально-волевое переживание чего-либо, а не познание, которое только можетъ нарушить сущность такого «пониманія». *И только въ такомъ не-познавательномъ «пониманіи» имѣемъ мы «индивидуальное» въ сферѣ нашего переживанія.*

Итакъ, если мы назовемъ переживаніемъ дѣйствительности такое ея усвоеніе, которое совершается нами произвольно, безъ предвзятаго намѣренія, то познавательнымъ переживаніемъ дѣйствительности будетъ стремленіе составить объ ея предметахъ общія представленія, стремленіе переживать ихъ, какъ иллюстраціи общихъ законовъ или общихъ понятій; стремленіе же видѣть въ предметахъ дѣйствительности неповторяемая и индивидуальныя образованія будетъ стремленіемъ эмоціонально-волевымъ. Это эмоціонально-волевое стремленіе *доминируетъ* въ переживаніи вообще надъ стремленіемъ познавательнымъ, за немногими исключеніями, это послѣднее состоитъ на службѣ у перваго (хотя и не видоизмѣняетъ отъ этого своей природы). Видимость того, что индивидуальное есть особая познавательная обработка, вытекаетъ у Риккерта изъ того, что *переживаніе приравнивается имъ донаучному познанію*. Это же не только психологически ложно и означаетъ собою *интеллектуалистическую* крайность, но и находится въ совершеннѣйшемъ противорѣчій со стремленіемъ Риккерта видѣть въ наукѣ лишь *одно* изъ стремленій «чистой воли вообще»<sup>1)</sup>.

### III.

Перейдемъ теперь отъ донаучнаго познанія къ научному и посмотримъ, не ограничено ли и оно только «общностью»? На-

<sup>1)</sup> *Rickert. Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung, S. 683, 687 f., Gegenstand der Erkenntnis<sup>2</sup>, S. 234.*

учное образование понятій есть *сознательное* продолженіе дѣла донаучнаго. На мѣсто болѣе или менѣе шаткаго «общаго представленія» оно стремится поставить понятіе, ясно отграниченное и обладающее опредѣленнымъ значеніемъ. Общность эмпирически даннаго значенія слова, стоящую въ тѣсной связи съ созерцательной множественностью вещей, научное образование понятій стремится уяснить и сдѣлать опредѣленнѣе, установивъ абстрактно, т. е. возможно независимѣе отъ содержанія, ея сущность. Но на этомъ не кончается дѣло научнаго образованія понятій: оно должно еще сообщить своимъ образованіямъ обусловленную значимость, оно должно поставить ихъ въ связь съ основами научнаго познанія, оно должно превратить получившія опредѣленность общности въ законченныя составы логическихъ моментовъ<sup>1)</sup>. Другими словами, за эмпирической общностью оно должно открыть апіорную, которою только и объясняется и сама эмпирическая общность. Его цѣль заключается, значить, въ апіорномъ обоснованіи всякаго даннаго черезъ общность, черезъ законъ. Каждое логическое понятіе есть указаніе на такой законъ или на цѣлую группу законовъ. Познавать, значить тогда понимать неизвѣстное, какъ случай извѣстнаго, «въ томъ смыслѣ, что все индивидуальное, однократное исключается, а въ науку принимается только общее»<sup>2)</sup>. *Общее есть цѣль, есть сущность образованія научныхъ понятій, т. е. научнаго познанія.*

Что же сказать о тѣхъ понятіяхъ, которыя суть понятія индивидуальнаго? Отвѣтъ совершенно ясенъ: если понятіе есть выявленіе и установленіе общаго, то образованіе «индивидуальныхъ» понятій есть употребленіе общихъ понятій, какъ средствъ, для чуждой имъ цѣли; — индивидуальное понятіе, въ такомъ случаѣ, есть только *façon de parler*, ибо то, что имъ обозначается, не есть на самомъ дѣлѣ понятіе. Въ противномъ случаѣ, если индивидуальныя понятія суть, дѣйствительно, понятія, то общее не составляетъ сущности понятія. Другими словами: или понятія только вспомогательныя средства при образованіи того, что именуется, неадекватно своей сущности, индивидуальнымъ понятіемъ; или понятіе не есть становленіе общности. *Tertium non datur!*

1) Rickert. Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung S. 123 ff. (2 Aufl. S. 101 ff.).

2) Rickert. Geschichtsphilosophie (a. a. o. II), S. 64.

Послѣ «Критики чистаго разума», движенія нѣмецкаго идеализма и современныхъ намъ работъ Шуппе, Когена, Наторпа, Бредли, Гуссерля, Ройса и самого Риккерта въ этомъ никакъ нельзя сомнѣваться. Если Мюнстербергъ полагаетъ, что цѣлью науки является единичное, общее же есть только средство <sup>1)</sup>, то этимъ онъ лишь повторяетъ позицію сенсуализма (сенсизма) или, какъ нынѣ выражаются, *прагматизма*, облекая ее, правда, въ одежды нормативистически-волюнтаристической метафизики. Но позиція эта игнорируетъ тѣ завоеванія, которыя сдѣланы логическимъ и психологическимъ изслѣдованіемъ познанія за послѣднее столѣтіе. Не только логически, но и психологически совершенно ясно теперь, что сущность научнаго познанія составляетъ общее <sup>2)</sup>. Предположеніе, что сущностью и цѣлью понятія (познанія) можетъ быть не общее, должно быть просто оставлено. *Этимъ предположеніемъ была бы просто нарушена характерная особенность познанія*, какъ такового.

Что же въ такомъ случаѣ представляетъ собою «индивидуальное» понятіе? Оно есть, несомнѣнно, понятіе, ибо мы имѣемъ цѣлый комплексъ понятій такого рода—«историческую науку». Что же такое историческое понятіе? Напримѣръ, историческое понятіе Наполеона, или историческое понятіе Россіи?—Историческое понятіе, какъ понятіе, есть нѣкоторая общность. Наполеонъ «въ» понятіи есть та апріорная основа, которая лежитъ въ основаніи всѣхъ отдѣльныхъ представленій Наполеона. Наполеонъ «въ» понятіи есть тотъ законъ, который царитъ надо всѣми отдѣльными случаями Наполеона «въ» представленіи и созерцаніи. Чтобы получить понятіе Наполеона, необходимо сначала чисто-эмпирически отъ различныхъ его обнаруженій подняться къ ихъ приблизительной общности: образовать общее представленіе Наполеона; затѣмъ, необходимо его опредѣлить, придать ему независимость отъ эмпирическаго исходнаго пункта и, наконецъ, ему надо сообщить безусловную значимость черезъ связь съ безусловно значимыми сужденіями. Понятіе Наполеона должно быть столь же лишено субъективности, индивидуальности и одно-

1) *Münsterberg*. Philosophie der Werthe (1908), S. 132 ff.

2) Мы отсылаемъ читателей (такъ какъ рамки данной работы не позволяютъ намъ какъ слѣдуетъ коснуться этого вопроса) къ работамъ *Гуссерля* (*Logische Untersuchungen*, II), *Маейера* (*Psychologie des emotionalen Denkens*) и *Наторпа* (*Allgemeine Psychologie*).

кратности, какъ и понятіе тяготѣнія. Понятіе Наполеона относится къ какой-то безусловно-значимой общности. Въ этомъ его единственный смыслъ, какъ понятія. При этомъ незачѣмъ смущаться тѣмъ обстоятельствомъ, что Наполеонъ—это однократная личность и что выработка общности Наполеона должна потому носить особенный характеръ;—ибо въ томъ же смыслѣ «индивидуальна» и однократна каждая общность: тяготѣніе не есть, напр., половой подборъ или законъ причинности, а собака не есть планета или чернильница. Тяготѣніе, будучи общностью цѣлаго круга представленій и знаменуя собою центръ цѣлой системы значимыхъ сужденій, есть уникумъ, ибо отличается ото всего другого. И если бы естествознанію удалось свести всѣ различія, наподобіе Спинозовской философіи, къ одному общему основанію, то и это основаніе было бы единично и единственно. Поэтому, о такой «индивидуальности» нечего говорить при обсужденіи специально-историческаго образованія понятій.

Однако въ понятіи Наполеона есть, какъ будто, и какая-то другая «индивидуальность»! Наполеонъ, скажутъ намъ, единиченъ не только въ томъ же смыслѣ, какъ единиченъ законъ причинности, но онъ индивидуаленъ еще и въ томъ смыслѣ, что онъ неповторимъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, какъ повторимъ законъ причинности. Понятіе его не имѣетъ поля примѣненія, ибо Наполеонъ исчерпываетъ все то, что есть Наполеонъ: онъ есть особая индивидуальная связь событій,—личность, охватывающая собою извѣстный кусокъ времени и пространства, тотъ кусокъ, который принадлежитъ только ему и никому другому.—Мы согласны, что такая индивидуальность присуща Наполеону; *но мы утверждаемъ, что она не присуща понятію Наполеона*, какъ таковому.

Понятіе Наполеона относится къ цѣлому ряду событій, являя собою ихъ значимую общность. Тѣмъ самымъ эти событія превращаются въ одно цѣлое. Но вѣдь совершенно также связываются воедино любымъ другимъ понятіемъ и инныя группы событій: закономъ тяготѣнія—явленія тяготѣнія, закономъ причинности—всѣ явленія міра, понятіемъ собаки—всѣ отдѣльные индивидуумы рода собаки. Кто хочетъ образовать понятіе Наполеона, познать научно Наполеона, долженъ привести всѣ отдѣльныя черты его проявленія къ одному знаменателю априорной безусловно-значимой общности. Въ познаніи понятіе Наполеона



будетъ обозначеніемъ нѣкоторой общности, нѣ котораго принципа отдѣльныхъ явленій, въ извѣстномъ смыслѣ нѣ котораго закона явленій <sup>1)</sup>). Но, разумѣется, понятіе Наполеона при этомъ совѣмъ не то, что есть Наполеонъ самъ, какъ онъ стоитъ передъ нашими глазами, какъ онъ данъ намъ въ такъ называемыхъ историческихъ описаніяхъ. Ибо въ этихъ послѣднихъ мы встрѣчаемъ *живую* личность Наполеона, которая прежде всего говорить что-либо нашимъ чувствамъ и нашей волѣ; про которую мы высказываемъ то или иное оцѣночное сужденіе, которая для насъ велика или мала, хороша или худа и т. п. Въ этихъ описаніяхъ и непосредственно, и по ихъ молчаливо подразумеваемой задачѣ, на первомъ планѣ стоитъ эмоционально-волевое отношеніе къ Наполеону, стремленіе дать «понять» читателю Наполеона, побудить его «почувствовать», что такое былъ Наполеонъ, какъ Наполеонъ. Каждый отдѣльный эпизодъ его жизни побуждаетъ насъ становиться къ нему въ то или другое отношеніе. Битва при Аустерлицѣ тѣмъ и индивидуальна, что она являетъ намъ нѣчто совѣмъ другое, чѣмъ битва при Ватерлоо; и «совѣмъ другая» для насъ она не познавательна, ибо познавательна она только одна изъ битвъ, одна изъ побѣдъ, одна изъ побѣдъ Наполеона, одно изъ происшествій подъ Аустерлицемъ, одно изъ происшествій того момента и т. д., — а именно своей «жизненной» ситуацией: лишь постольку, поскольку мы «вживаемся» въ нее, поскольку мы въ «воображеніи» реализуемъ ее, лишь постольку она есть нѣчто непреходящее и неповторяющееся. И въ ея опредѣленіи, поэтому, могутъ быть отдѣлены стороны двоякаго рода: съ одной стороны, она есть случай своего рода—познавательный индивидуумъ, экземпляръ понятія, иллюстрація общности; съ другой же—она есть случай въ своемъ родѣ единственный—эмоционально-волевой индивидуумъ, уникамъ переживанія (и очевидцевъ, и насъ, ее воспроизводящихъ). И только изъ смѣшенія этихъ двухъ сторонъ воедино возникаетъ эта особенная индивидуальность историческаго понятія.

Историческая «наука» образуетъ понятіе Наполеона въ прямомъ и собственномъ смыслѣ слова; но она оставляетъ его въ

1) Ср. Croce: *Filosofia dello spirito: Estetica* <sup>4</sup> (1912) p. 33: „Такъ называемое понятіе индивидуальнаго есть всегда понятіе универсальное или общее“. См. также: *Filosofia dello spirito: II Logica* <sup>2</sup> (1909) p. 141 sg. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* § 20.

тѣсной связи съ жизнью, съ эмоционально-волевой стороною того впечатлѣнія, которое мы имѣемъ отъ самого Наполеона. Въ то время, какъ законъ тяготѣнія или причинности говорить только нашему уму (познанію), Наполеонъ такъ далекъ отъ «абстрактной» общности, такъ близокъ самой жизни, что говорить (болѣе, чѣмъ уму) нашему сердцу. Этотъ голосъ «сердца» тѣсно связанъ съ его образомъ и легко проникаетъ въ его понятіе. Тогда естественнымъ образомъ понятіе получаетъ совершенно особенный оттѣнокъ: оно оказывается связаннымъ съ Наполеономъ—индивидуальностью, оно опредѣлено не общностью, а однократностью. Понятіе получаетъ какъ бы индивидуализированный обликъ;—оно—понятіе—начинаетъ говорить объ индивидуальномъ. Вырастаетъ какъ бы возможность «общаго» объ «индивидуальности».—Но, повторяемъ, это только потому, что подъ познавательныя цѣли *незамѣтно пододвигается* цѣль внѣпознавательная, идущая изъ сферы эмоционально-волевого переживанія.

Понятіе конструируется и здѣсь средствами обычными; и здѣсь оно создается исканіемъ значимой общности. Но одновременно же ему придается значеніе образа, значеніе нагляднаго живого образа опредѣленной личности. На первый взглядъ, въ этомъ нѣтъ ничего недозволительнаго; но, на дѣлѣ, недозволительно то, что значеніе образа приписывается понятію и что такимъ образомъ создается видимость «образнаго» или «индивидуальнаго» понятія. Не въ видѣ поясненія или иллюстраціи къ понятію, а въ видѣ сущности понятія выступаетъ здѣсь индивидуализирующий элементъ. Риккертъ прямо говоритъ объ индивидуальномъ понятіи, объ индивидуализирующемъ методѣ образованія понятій <sup>1)</sup>. Это значитъ, что само понятіе, какъ таковое, оказывается индивидуализированнымъ.

Но понятіе есть, конечно, только понятіе и ничѣмъ другимъ быть не можетъ. И если Риккертъ считаетъ возможнымъ конструировать индивидуальныя понятія, то только потому, что незамѣтно для себя самого, какъ мы это видѣли выше, приписываетъ познанію уже въ донаучной его формѣ тѣ свойства, которыя присущи другимъ психическимъ переживаніямъ. *Мы же для*

<sup>1)</sup> *Rickert: Geschichtsphilosophie* (2. a. o. II) S. 78 ff.; *Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung* S. 305—599 (2 Aufl. S. 274—535).

сохраненія сущности познанія должны исключить на всемъ его протяжении всѣ вышнѣпознавательные элементы и, потому, отрицать возможность индивидуальныхъ понятій. На нашъ вопросъ о томъ, что такое историческое понятіе, мы должны будемъ отвѣтить: искусственный продуктъ, нарушающій сущность познанія; а на нашъ вопросъ о томъ, можетъ ли быть понятіе не общимъ и не объ общемъ, мы должны отвѣтить: не можетъ, какъ не можетъ, съ другой стороны, индивидуальное впечатлѣніе быть общимъ и объ общемъ.

Итакъ, тамъ, гдѣ насъ заставляютъ жить въ образахъ индивидуальнаго и однократнаго, мы имѣемъ дѣло съ понятіями и познаніемъ, не какъ самоцѣлями, а какъ средствами для иныхъ цѣлей; «ибо къ сущности исторической науки принадлежитъ то, что она, разъ только она даетъ себѣ отчетъ въ себѣ самой, не хочетъ совершать обработки дѣйствительности по направленію къ общему для всѣхъ объектовъ и не хочетъ этого потому, что на этомъ пути никогда не могутъ быть достигнуты тѣ цѣли, которыя она себѣ ставитъ, какъ исторія» <sup>1)</sup>. Потому «исторія хотя и пользуется общимъ, чтобы вообще быть въ состояніи мыслить научно въ полной независимости отъ непередаваемыхъ индивидуальныхъ созерцаній, но она пользуется имъ лишь, какъ средствомъ. Это—обходный путь, по которому она стремится снова возвратиться къ индивидуальному, какъ своему настоящему предмету, и на который она должна вступить только въ силу нѣкотораго своеобразія нашего языка и мышленія» <sup>2)</sup>. Какъ средства, понятія служатъ выявленію индивидуальнаго, но они не даютъ его, какъ такового.

При помощи понятій мы можемъ описать нашему собесѣднику дивный обликъ Этны въ теплый осенній вечеръ, когда заходящее солнце обрызгиваетъ кровью ея бѣлую и вмѣстѣ клубящуюся дымомъ вершину, ибо всѣ слова, которыя будутъ употребляться нами, будутъ имѣть общій смыслъ, а нѣкоторыя изъ нихъ будутъ означать даже научно значимые смыслы. Однако, ни одно изъ нихъ, само по себѣ, ни даже всѣ они, какъ такъ-выя, не дадутъ собесѣднику нашему того, чего мы хотимъ, если

<sup>1)</sup> Rickert. *Geschichtsphilosophie* (a. a. o. II) S. 65.

<sup>2)</sup> Rickert: *Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung* (1902) S., 339 f. (2 Aufl. S. 302 f.); см. также *Geschichtsphilosophie* S. 71, 73 f.

въ этихъ словахъ, въ этихъ сочетаніяхъ словъ онъ не прочтетъ внутренно нашихъ глубокихъ эмоціонально-волевыхъ переживаній, и если образъ Этны не встанетъ передъ нимъ въ воображеніи, какъ бы живой.—Такъ точно и исторія: она хочетъ, чтобы читатель вжился въ Наполеона, окрасилъ его индивидуальными тонами, далъ ему плоть и кровь; чтобы онъ имѣлъ дѣло съ живымъ Наполеономъ, съ живой Французской Революціей, съ живой Россіей, съ живымъ Ренессансомъ и т. д. Ея цѣль перекинуть читателя за общій смыслъ напечатанныхъ въ книгѣ словъ, дать ему возможность проникнуть въ однократную сущность происшедшаго. *И она это дѣлаетъ «путемъ» понятій, но не «въ» понятіяхъ.*

Съ нѣкоторой особенностью нашего мышленія и слова связано также и то, что поэтъ, чтобы пробудить въ насъ чувство прекраснаго, долженъ прибѣгать къ общимъ представленіямъ; съ нею связано даже и то, что музыка проникаетъ въ насъ не независимо отъ мышленія; нечего говорить о нравственныхъ и религіозныхъ переживаніяхъ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ эта особенность есть по отношенію къ самому переживанію нѣчто внѣшнее, только вспомогательное.—*То же самое и въ исторіи.* Какъ поэтъ говоритъ намъ общими смыслами, но заставляетъ переживать индивидуальныя образы, такъ и историкъ говоритъ намъ черезъ общее, но переноситъ насъ въ сферу индивидуальнаго. Общее не есть цѣль исторіи, потому исторія не есть наука и не знаетъ понятій, какъ цѣлей. Общее не есть цѣль поэзіи, потому и поэзія не есть наука и не знаетъ понятій, какъ цѣлей.

Если Риккертъ, признавая, что въ исторіи общія понятія—только средства, все же считаетъ исторію наукой, то причиной этому, кромѣ вышеуказаннаго смѣшенія донаучнаго познанія со всѣмъ переживаніемъ, является еще *фактическая претензія исторіи на научность, растушая изъ того чрезвычайно интимнаго смѣшенія моментовъ познанія съ моментами эмоціонально-волевыми*, ареной котораго оказывается исторія. Риккертъ думаетъ выйти изъ затрудненія, сдѣлавъ внѣ-научную цѣль научной; къ этому же онъ побуждается мнимостью «подлинно аффективнаго мышленія», забывая, что аффективное мышленіе есть самое обыкновенное мышленіе на службѣ у аффекта, что оно не теряетъ своихъ собственныхъ тенденцій, а подчиняетъ ихъ аффекту, цѣль котораго, естественно, внѣ-познавательная. «Индивидуаль-

ное понятіе», потому, образованіе *вдвойнѣ* мнимое: какъ понятіе, оно нарушаетъ свою сущность допущеніемъ особаго познавательнаго момента эмоціи—воли; какъ индивидуальное, оно нарушаетъ свою сущность допущеніемъ эмоціоально волевого момента познанія. *Потому, индивидуализирующая исторія Риккерта есть мнимая наука, какъ и историческая (научная) индивидуальность Риккерта есть мнимая индивидуальность.* Ей приходится занимать какое-то промежуточное, двусмысленное мѣсто между наукой и эстетическимъ созерцаніемъ или переживаніемъ, ибо она соединяетъ въ себѣ ихъ характерныя черты. Ея цѣль—изложеніе, представленіе индивидуальности (того, что говоритъ волѣ и чувству); ея средства—познавательные процессы, образованіе понятій. Какъ просто сложить это воедино и получить понятіе, направленное на индивидуальное, тѣмъ болѣе, что на первый взглядъ это оправдывается фактически! Но какъ ясна, съ другой стороны, вся искусственность такого сложенія и вся невозможность его (разумѣется, *логическая*) при внимательномъ анализѣ того, что есть исторія и ея образы!

Дѣйствительно, исторія представляетъ собою смѣсь тенденцій: познанія съ эмоціоально-волевымъ переживаніемъ, науки съ изложеніемъ образовъ. Дѣло логики исторіи выдѣлить первый моментъ, какъ единственно научный и познавательный, и элиминировать второй, какъ чуждый и опасный для познанія. Тогда бы исторія-наука интересовалась общимъ, исторія-творчество (на подобіе біографіи) была бы занята индивидуальнымъ и отошла бы къ искусству. Цѣль исторіи въ первомъ случаѣ была бы рѣзко отлична отъ цѣли во второмъ и никогда бы не могла быть подчинена этой послѣдней. Въ первомъ случаѣ исторія всѣми способами стремилась бы къ образованію общаго понятія Наполеона <sup>1)</sup>, во второмъ—она всѣми способами старалась бы выработать образъ Наполеона, и всѣ примѣняемыя при этомъ понятія тонули бы въ общей цѣли, теряя въ общемъ комплексъ свое познавательное вліяніе. «Несмотря на всѣ эти понятія, говоритъ Бенедетто Кроче, результатъ работы искусства есть интуиція; и, несмотря на всѣ такія интуиціи, результатомъ философской работы является понятіе... Въ результатѣ, въ томъ различ-

<sup>1)</sup> Какое научное значеніе имѣетъ такое образованіе понятій, мы увидимъ ниже.

номъ эффе́ктѣ, къ которому стремится каждое изъ нихъ и который опредѣляетъ и обосновываетъ всѣ отдѣльныя части, а не въ этихъ отдѣльныхъ частяхъ, разъединенныхъ и взятыхъ абстрактно, лежитъ различіе между созданіемъ науки и созданіемъ искусства, т.-е. между фактомъ интеллектуальнымъ и фактомъ интуитивнымъ»<sup>1)</sup>.

Объединяя эти два течения въ одномъ и общемъ образованіи индивидуальныхъ понятій, Риккертъ даетъ намъ *эмоціонализированную, (эстетизированную, интуитизированную) науку и одновременно рационализированное, «онаученное» эмоціально-волевое переживаніе (интуицію)*, обобщенную индивидуальность, чѣмъ и показываетъ искусственность и фиктивность своей исторіи. Какъ выработка индивидуальныхъ образовъ, исторія цѣликомъ принадлежитъ области искусства. И тысячу разъ правъ Кроче, говоря, что «исторія не ищетъ законовъ и не образуетъ понятій; не индуцируетъ и не дедуцируетъ; она предназначена ad pagandum, non ad demonstrandum; не строитъ она универсалій и абстракцій, но поставляетъ интуиціи. Individuum omnimodo determinatum есть ея область, какъ является и областью искусства. Потому исторія подходитъ подъ общее понятіе искусства»<sup>2)</sup>. Риккертъ изъяслялъ изъ исторіи законы<sup>3)</sup>, но оставилъ ей понятія: шагъ столь же непослѣдовательный, сколь и произвольный!

Итакъ, ни въ сферѣ донаучнаго познанія, ни въ сферѣ научнаго, исторія не въ силахъ найтти себѣ мѣста, какъ индивидуализирующее образованіе понятій въ духѣ Риккерта. Теза Риккерта съ самаго же начала невыполнима, съ самаго же начала предполагаетъ *contradictio in adjecto*: сдѣлать руководящимъ въ познаніи внѣпознавательный моментъ.

#### IV.

Но, къ сожалѣнію, всѣмъ этимъ заблужденія Риккерта не ограничиваются; ибо, кромѣ только что рассмотрѣннаго «фактическаго» уясненія сущности исторіи, онъ даетъ еще другое, столь же тѣсно связанное съ переживаніемъ дѣйствительности. Къ рассмотрѣнію его мы сейчасъ и приступимъ.

*Наука есть обработка и упрощеніе; слѣдовательно, и исторп-*

1) B. Croce, *Filosofia dello Spirito*, I<sup>4</sup> (1909): *Estetica* p. 5.

2) B. Croce, *ibid.* p. 32.

3) *Rickert*, *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 444 ff. (2 Aufl. S. 395 ff.).

ческое образованіе понятій упрощаетъ и выбираетъ. Чѣмъ же руководится этотъ выборъ, это образованіе индивидуумовъ?—Чтобы получить этотъ принципъ, поразмыслимъ снова надъ нашими донаучными познаніями. Они находятся въ зависимости отъ того интереса, который въ насъ возбуждается окружающими насъ предметами. Что же значить, что мы имѣемъ интересъ по отношенію къ предметамъ? Это значить, что мы ихъ не только представляемъ, но въ то же время относимъ къ нашей волѣ и ставимъ въ связь съ нашими *оцѣнками*. Стало быть, «когда мы усвоаемъ что-либо индивидуализирующимъ способомъ, то его особенность должна какъ-либо быть связана съ цѣнностями, которыя именно такъ не связаны уже болѣе ни съ какимъ другимъ предметомъ... Нѣтъ возможности указать, какой другой принципъ можетъ вообще породить индивидуализирующее пониманіе, если это — не связь съ цѣнностями. Если мы освободимъ предметъ отъ всѣхъ связей его съ нашими интересами, онъ будетъ единственно лишь экземпляромъ какого-либо общаго понятія... Такимъ образомъ, обнаруживается не только необходимая связь *генерализирующей* точки зрѣнія со *свободой отъ цѣнностности*, но и необходимая связь *индивидуализирующей* пониманія съ *цѣнностнымъ*» <sup>1)</sup>.—«Точка зрѣнія жизни, однако, не точка зрѣнія науки» <sup>2)</sup>. «Исторія, какъ бы широко ни понимали понятіе науки, должна во всякомъ случаѣ стремиться къ такому положенію, которое имѣетъ значимость для всѣхъ; потому быть индивидуальными могутъ только матеріальныя опредѣленія ея понятій, а не руководящія принципы ея изложенія» <sup>3)</sup>. «Историческая наука должна... признать, что однократное развитіе міра стоитъ въ связи съ безусловно значимыми цѣнностями» <sup>4)</sup>. «Исторія относитъ свои объекты къ такимъ цѣнностямъ, которыя для всѣхъ, къ кому она обращается, имѣютъ значеніе цѣнностей или по меньшей мѣрѣ всѣми будутъ поняты, какъ цѣнности» <sup>5)</sup>. Но переходъ отъ донаучнаго познанія—жизни къ наукѣ—исторіи отмѣчается не только, какъ переходъ отъ оцѣнки субъектив-

1) *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* ((a. a. O. II) S. 76—78 ff.; — *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 336 ff., 371 ff. (2 Aufl. S. 300 ff., 333 ff.).

2) *Rickert*, *ibid.* S. 641 (2 Aufl. S. 571).

3) *Rickert*, *ibid.* S. 356 f. (2 Aufl. S. 319 f.).

4) *Rickert*, *ibid.* S. 687. (2 Aufl. S. 594).

5) *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* (a. a. O. II) S. 80 ff.

ной (съ точки зрѣнія даннаго хотѣнія) къ оцѣнкѣ объективной (съ точки зрѣнія общезначимыхъ цѣнностей), но, кромѣ того, и какъ переходъ отъ оцѣнки, отъ практическаго отношенія къ предмету разсмотрѣнія, — къ отношенію теоретическому, хотя и цѣлностному. Въ жизни мы оцѣниваемъ, въ наукѣ — исторіи относимъ къ цѣлности. Именно отнесеніе-то къ цѣлности и служитъ методологической характеристикой индивидуализирующаго образованія понятій. «Чтобы понять это, нужно уяснить себѣ, что существуетъ такая связь съ цѣлностью, которая не совпадаетъ съ практическимъ отношеніемъ и оцѣнкой, что можно относить объекты и чисто-теоретически къ цѣлностямъ» <sup>1)</sup>. «Мы должны строго различать практическую оцѣнку и чисто теоретическое отнесеніе къ цѣлности» <sup>2)</sup>. Историкъ не создаетъ цѣлностей, не оцѣниваетъ, онъ ихъ находитъ, какъ готовые принципы своего познанія, своей теоретизации. — Устанавливаются цѣлности философіей; ближайшимъ же для исторіи образомъ онѣ устанавливаются философіей исторіи <sup>3)</sup>. Это установленіе совершается генерализирующимъ методомъ и потому не имѣетъ ничего общаго съ самой исторической работой <sup>4)</sup>. «То, въ чемъ исторія открываетъ индивидуальность человѣка, есть совокупность всего того, что этокъ и только этотъ именно индивидуумъ совершилъ по отношенію къ общимъ культурнымъ цѣлностямъ. Стало быть, формы, въ которыхъ усваивается исторіей дѣйствительность, т.-е. формы телеологически цѣлостнаго индивидуума и телеологически историческаго индивидуальнаго развитія, должны быть одновременно и основными этическими нормами» <sup>5)</sup>.

Такимъ путемъ хочетъ Риккертъ обосновать «сверху» необходимость и значимость индивидуализирующаго метода, послѣ того, какъ постарался констатировать его эмпирическую данность «снизу». Но думается, онъ этимъ только закрѣпляетъ свою основную ошибку. — Правда, при этомъ точка зрѣнія на индивидуализирующее образованіе понятій нѣсколько мѣняется у Риккерта: во-первыхъ, прежде можно было думать, что принципомъ этого образованія понятій является индивидуальное, какъ

<sup>1)</sup> Rickert, *ibid.* S. 78.

<sup>2)</sup> Rickert, *ibid.* S. 79, 117, Grenzen d. naturwiss. S. 393 ff., 363 (2 Aufl. S. 354 ff. 325).

<sup>3)</sup> Rickert, *Geschichtsphilosophie* (a. a. O II) s. 79 ff., 87—112.

<sup>4)</sup> Rickert, *ibid.* S. 80.

<sup>5)</sup> Rickert *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 716.



принципомъ генерализирующаго образованія понятій является общее; теперь же мы видимъ, что такимъ принципомъ является не индивидуальное, а—*цѣнности*. Во-вторыхъ, прежде можно было ясно констатировать полную зависимость индивидуальнаго понятія отъ жизненнаго интереса и легко вскрыть производимую Риккертомъ подстановку донанучнаго подъ переживаніе; теперь на мѣсто непосредственной связи эмоціоально-волевого переживанія съ «индивидуальнымъ» понятіемъ становится *теоретическое отнесеніе къ цѣнности*, предназначенное выключить изъ среды историческаго образованія понятій моментъ эмоціоально волевого переживанія, т.-е. моментъ практической оцѣнки. Такимъ образомъ, *цѣнность становится методологическимъ моментомъ исторіи*. Посмотримъ, что это значить!

А это значить, прежде всего, что формально-методологическая постановка вопроса о наукѣ-исторіи въ корнѣ нарушена; ибо въ такомъ случаѣ историческое образованіе понятій опредѣляется не изъ себя самого, не изъ своей формальной сущности, а изъ содержанія, вопреки первоначальному методологическому требованію Риккерта. *Формальное начало методологическаго различія, такъ сказать, материализируется*.—Но, вѣдь, въ такомъ случаѣ исторія теряетъ сразу же свое обособленное методологическое положеніе и становится въ рядъ другихъ наукъ, будучи выдѣляема изъ него и отличаема отъ своихъ сосѣдей лишь по *содержанію*. Образовать понятіе отнесеніемъ къ цѣнности будетъ значить въ такомъ случаѣ *образовать понятіе о цѣнности*, понятіе съ *цѣнностнымъ содержаніемъ*, а не какого-либо особеннаго «цѣностнаго» понятія. И совершенно правъ Риккертъ въ такомъ случаѣ, отличая такое отнесеніе къ цѣнности отъ практической оцѣнки. Эта послѣдняя принадлежитъ волѣ и жизни; наука же можетъ только трактовать «о» волѣ и «о» «желаемомъ», стало-быть «о» цѣнностяхъ.—Конечно, можно и самую науку разсматривать, какъ оцѣнку дѣйствительности и выборку «существеннаго». Но въ такомъ случаѣ оцѣнкой явится и естествознаніе, и такимъ образомъ исторія попрежнему останется методологически аналогичной другимъ наукамъ. Риккертъ вполне справедливо исключаетъ эту возможность изъ методологическихъ изслѣдованій въ силу ихъ полнаго безразличія волевымъ и жизненнымъ точкамъ зрѣнія <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Ricker, Geschichtsphilosophie* (а. а. О. II) S. 78.

Но измѣненіе, вносимое Риккертомъ въ методологическую формулировку особенностей исторіи, имѣетъ и дальнѣйшій смыслъ. А именно: матеріализировавъ формальное начало методологического выдѣленія исторіи изъ ряда всѣхъ другіхъ наукъ «отнесеніемъ къ цѣнности», Риккертъ затѣмъ *ею снова формализуетъ*. Другими словами, онъ вкладываетъ сначала въ провозглашенный имъ формальный принципъ матеріальное содержаніе, тѣмъ *аннулируя ея формальную значимость*; затѣмъ онъ акцентуируетъ снова формальность принципа, незамѣчая совершенно того, что, формализуясь, матеріальное начало, должествующее выдѣлять исторію, приобретаетъ совсѣмъ новыя силы, и тѣмъ *аннулируя ея матеріальность* и всѣ присущія ему въ силу его матеріальности свойства. Отграничивая историческое образованіе понятій отъ другихъ, не какъ матеріаль его, а какъ формальный и направляющій принципъ, цѣнность получаетъ возможность говорить, *какъ цѣнность*, а не только какъ простой матеріаль. Говоря же какъ цѣнность, она неизбѣжно *оцѣниваетъ*, ибо въ этомъ ея единственный, допустимый смыслъ. *Цѣнность въ дѣйствіи есть оцѣнка* (будь то становленіе цѣнности или ея обнаруженіе послѣ ея установленія, — это безразлично). — Но, вѣдь, въ такомъ случаѣ *относится къ цѣнности будетъ значить оцѣнивать*, т.-е. исторія неизбѣжно получитъ практической характеръ: она будетъ обсуждать дѣйствительность *съ точки зрѣнія цѣнности, оформлять ее силою цѣнности, судить о ней устами цѣнности*, опредѣлять историческое образованіе понятій *цѣнностно*.

Намъ могутъ возразить, что дѣло идетъ здѣсь не о практической, личной оцѣнкѣ, а объ отнесеніи къ общезначимымъ цѣностямъ: эти же цѣнности — де суть продукты генерализирующей философской обработки. На это мы отвѣтимъ: во-первыхъ, общезначимыя цѣнности не перестаютъ быть отъ того оцѣнками, что онѣ сверхличны, и этому насъ учитъ никто иной какъ Мюнстербергъ <sup>1)</sup>; во-вторыхъ же, историческое отнесеніе къ цѣнности въ томъ видѣ, какъ оно формулируется Риккертомъ, имѣетъ въ виду цѣнность, какъ таковую, а не продуктъ генерализиру-

<sup>1)</sup> *Münsterberg*: Philosophie der Werthe (1908) S. 60—79, 380—394, 437, 481; *Maier*: Psychologie des emotionalen Denkens (1908) S. 26—61, 640—670, 777—804. И тысячу разъ правъ *Laas*, возстающій противъ онтологіи или метафизики цѣлей и цѣнностей, см. *Laas*: Kants Analogien der Erfahrung S. 330; Idealismus I 261, II 122, 172, 258.

ющаго образованія понятія о цѣнности. Работая исторически такъ, какъ того хочетъ Риккертъ, мы имѣемъ въ виду цѣнность-государство, цѣнность-право, цѣнность-религію и т. п., а не понятіе цѣнности-государства, не понятіе цѣнности-права и т. п. Имѣй мы въ виду при этомъ не самую цѣнность, а ея понятіе, наше историческое образованіе понятій ничѣмъ бы принципиально не отличалось отъ естественно-научнаго метода, который, какъ генерализирующій, состоитъ именно въ отнесенія къ понятію (а не къ цѣнности).—Но въ такомъ случаѣ совершенно ясно, что ссылка на генерализирующую обработку цѣнностей философіей для самостоятельнаго индивидуализирующаго историческаго метода Риккерта никакого значенія имѣть не можетъ. Какъ бы тамъ философія ни обрабатывала цѣнностей, исторія какъ индивидуализирующая обработка дѣйствительности, не интересуется и не можетъ интересоваться методологически продуктами ея дѣятельности. Самое большее,—индивидуализирующая исторія можетъ обратить свои взоры на матеріалъ генерализирующей философіи и въ немъ—(въ матеріалѣ) искать тѣхъ цѣнностей, къ которымъ она будетъ затѣмъ относить свои представленія и матеріалы. Другими словами, терминъ «теоретическое отнесеніе» къ цѣнности для послѣдовательнаго индивидуализирующаго образованія понятій означаетъ только и только одно: что исторія заимствуетъ свои руководящія идеи-цѣнности изъ того же матеріала, изъ котораго ихъ заимствуетъ и философія, приступающая затѣмъ къ нимъ со своей генерализирующей обработкой. И надо сознаться, что въ такомъ случаѣ употребленіе этого термина совершенно излишне, чтобы не сказать—двусмысленно. Отъ такой «теоретичности» отнесеніе къ цѣнности ни на волосъ не теряетъ своей внутренне-практической природы. Изъ того, что цѣнность заимствуется изъ содержанія или матеріала науки—философіи, совсѣмъ не слѣдуетъ, что по отношенію къ исторіи, которою она должна руководить во время выработки историческихъ понятій, она играетъ теоретическую роль.—Повторяемъ, при индивидуализирующемъ образованіи понятій цѣнность не фигурируетъ и не можетъ фигурировать въ роли методологическаго принципа, какъ понятіе: она обнаруживается тутъ единственно и только, какъ цѣнность, т. е. въ своемъ практическомъ значеніи, или же какъ оцѣнка (—пускай сверхличная и теоретизированная!).

Но въ такомъ случаѣ исторія остается въ прежнемъ положеніи: въ ней руководящую роль играютъ эмоціонально-волевые моменты. Съ такимъ утвержденіемъ вполне согласуется и то, что высшія цѣнности исторій суть самыя крупныя и самыя цѣнныя индивидуумы (государство, наука, искусство, право, хозяйство и т. д.). И на своей теоретической высотѣ исторія является, стало быть, примѣненіемъ общихъ понятій въ цѣляхъ эмоціонально-волевого переживанія. Въ этомъ смыслѣ исторія есть продолженіе жизни вверхъ: въ жизни общія понятія играютъ вспомогательную роль по отношенію къ личнымъ цѣлямъ; въ исторіи научныя понятія играютъ вспомогательную роль по отношенію къ сверхличнымъ цѣлямъ. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ въ послѣднемъ счетѣ дѣло не съ познаніемъ, а съ эмоціонально-волевымъ переживаніемъ.

*Итакъ, историкъ практически оцѣниваетъ, но только оцѣниваетъ не какъ личность, а какъ сверхличность; и именно потому онъ перестаетъ быть познавателемъ.* Познаетъ историкъ только до тѣхъ поръ, пока онъ занятъ подготовкой къ своей (предписанной ему Риккертомъ) задачѣ, пока онъ употребляетъ въ дѣло общія понятія; когда же онъ дѣлаетъ шагъ за нихъ и начинаетъ говорить объ индивидуальномъ, онъ переходитъ въ сферу жизни и переживанія. И, какъ ни странно, онъ переходитъ въ сферу жизни и тогда, когда, на примѣръ, начинаетъ говорить о правѣ, какъ индивидуумѣ, или же съ точки зрѣнія права, какъ цѣнности, о различныхъ правовыхъ индивидуумахъ; ибо онъ оставляетъ при этомъ (зачастую незамѣтно для себя самого) выработанное имъ философски или юридически *понятіе* права и вмѣсто него ставитъ нѣкоторое конкретное цѣлое, которое, находясь передъ нимъ, становится къ нему въ то или иное непосредственное эмоціонально-волевое отношеніе или такъ или иначе опредѣляетъ связанныя съ нимъ факты, какъ свои части. Другими словами, онъ облакаетъ общее понятіе права въ эмоціонально-волевою оболочку, дѣлаетъ право значущимъ и единственнымъ въ своемъ значеніи, дѣлаетъ его индивидуумомъ; это значитъ, что онъ судитъ, какъ правоносящій, или къ праву причастный. И, если бы даже такое его практическое отношеніе было сокращено до минимума, т.-е. ограничено только общими принципами (т.-е. если бы историческая работа заключалась въ чисто теоретическомъ отнесеніи фактовъ къ опредѣленному принципу),

то и тогда бы самое признаніе за принципъ сверхличной цѣнности оставалось основнымъ практическимъ шагомъ, а вмѣстѣ и осуществленіемъ внѣпознавательной цѣли.

Историкъ можетъ подбирать факты, относящіеся къ Наполеону. Однако, въ этой теоретической работѣ онъ руководствуется либо своимъ личнымъ интересомъ къ Наполеону, либо признаніемъ за нимъ сверхличнаго историческаго значенія;—въ обоихъ случаяхъ въ этомъ руководствѣ спрятана и цѣль, и внѣпознавательный принципъ историческаго образованія понятій. Покуда историкъ подбираетъ факты, онъ генерализируетъ; но какъ только онъ ихъ воссоединяетъ въ одной единственно фигурѣ Наполеона, онъ руководимъ другими мотивами: онъ индивидуализируетъ, но не познавательно, а эмоціонально-волюнтарно.—Впрочемъ, уже подбирая факты, историкъ видитъ свою внѣпознавательную цѣль. Потому, его работа съ самаго же начала нарушается въ своей теоретичности. Мы можемъ, стало-быть, сказать, что *историкъ перестаетъ образовывать понятія и заниматься научнымъ познаніемъ въ тотъ моментъ, когда онъ беретъ на себя задаваемую ему Риккертомъ задачу и стремится къ ея осуществленію.* Въ этотъ моментъ онъ поглощаетъ познаніе и его образованія въ эмоціонально-волевымъ индивидуальномъ или сверхиндивидуальномъ переживаніи <sup>1)</sup>). Мы можемъ это выразить еще и слѣдующимъ образомъ: *существуетъ одно единственное образованіе понятій—генерализирующее; но существуютъ, во-первыхъ, различные матеріалы его примѣненія; и существуютъ различные способы и цѣли его использованія.*

«Исторія» Риккерта относится къ сферѣ использованія: она есть результатъ использованія научныхъ понятій въ цѣляхъ эмоціонально-волевыхъ, въ цѣляхъ оцѣнокъ, въ цѣляхъ «міровоззрѣнія». Если Риккертъ и утверждаетъ, что она должна быть независима отъ этого, онъ тотчасъ же разрушаетъ это свое утвержденіе другимъ, говоря, что исторія получаетъ свои методологическіе принципы отъ философіи исторіи; эту же послѣднюю онъ предназначаетъ именно къ выработкѣ міровоззрѣнія <sup>2)</sup>.—Однако, онъ разрушаетъ свое утвержденіе еще глубже дру-

<sup>1)</sup> О сверхиндивидуальномъ переживаніи см. *Münsterberg, Philosophie der Werthe* (1908) S. 1—79, 394—481.

<sup>2)</sup> *Rickert, Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 704—743 (2 Aufl. S. 610 ff.); *Geschichtsphilosophie* (a. a. o. II) S. 112—133.

гимн своими репликами: «въ извѣстномъ смыслѣ, все же, и оцѣнки составляютъ одну изъ необходимѣйшихъ составныхъ частей исторической науки; фактически историкъ отличается отъ генерализирующаго изслѣдователя и тѣмъ также, что онъ во время своей работы не только долженъ признавать научную цѣль, имъ преслѣдуемую, за цѣнность, но и занимаетъ позицію, если не по отношенію къ своимъ объектамъ, то по отношенію къ общимъ цѣностямъ, къ которымъ онъ, индивидуализируя, относить свои объекты» <sup>1)</sup>. «Индивидуализирующее изложеніе должно чувствоваться, какъ надобность; прежде всего тамъ, гдѣ связь объектовъ съ цѣнностями тѣснѣе всего... Да, наше индивидуализирующее пониманіе въ столь высокой мѣрѣ находится подъ влияніемъ интереса къ *человѣческой душевной жизни*, что понятіе индивидуума приравняется прямо-таки понятію личности» <sup>2)</sup>. Если Риккертъ тотчасъ же прибавляетъ: «Само собою разумѣется, что историкъ вовсе еще не долженъ поѣтому рѣшать, что есть прогрессъ или регрессъ культуры, ибо тогда бы онъ перешелъ отъ теоретическаго отнесенія къ цѣнности, къ практической оцѣнкѣ. Его собственные культурные идеалы вообще не должны имѣть руководящаго значенія для дѣйствительности обработки его матеріала» <sup>3)</sup>,—если онъ это и прибавляетъ, то, помимо непосредственнаго противорѣчія самому себѣ, онъ забываетъ еще о томъ, что во время индивидуализирующей исторической обработки историкъ обязательно долженъ «вживаться» въ цѣнности <sup>4)</sup>, дѣлать ихъ хоть на время своими идеалами; иначе онъ не сумѣетъ относить къ нимъ свои объекты. Вѣдь, для того, чтобы относить къ цѣностямъ, онъ долженъ ихъ имѣть; имѣя же цѣнности, онъ долженъ ихъ признавать или, по меньшей мѣрѣ, относиться къ нимъ такъ во время своей исторической работы, какъ *если бы* онъ ихъ при-

1) *Rickert*, *ibid.* S. 83 f.

2) *Rickert*, *ibid.* S. 84 f.—Такое уравненіе мы называемъ подстановкой подъ «понятіе» эмоционально-волевыхъ «переживаній». Или же это — два несоизмѣримыхъ понятія: историческое и философское.—Но въ томъ то и бѣда, что у Риккерта первое образовано подъ давленіемъ второго, т. е. съ этической или практической точки зрѣнія.

3) *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* S. 86.

4) *Rickert*, *Grenzen d. naturwis. Begriffsbildung* S. 540, 566. (2 Aufl. S. 478—500).

знавалъ. Признавая же ихъ (хотя бы и условно), онъ оцѣниваетъ; и эта именно оцѣнка руководитъ индивидуализирующимъ образованіемъ «понятій».—Сдѣлайте цѣнности эти въ глазахъ историка совершенно нейтральными, и онъ не будетъ въ состояніи ни переживать, ни излагать индивидуумовъ. Вся его работа сведется тогда на отнесеніе не къ цѣностямъ, а къ тому, что абсолютно нейтрально, т.-е. будетъ накопленіемъ фактовъ, относящихся къ разсматриваемому предмету, т.-е. будетъ, по утверженію самого Риккерта <sup>1)</sup>, генерализирующей обработкой.

Итакъ, въ своей «научной» формѣ исторія Риккерта такъ же мало научна, какъ и въ «донаучной» формѣ. Но теперь выясняется одна новая сторона этой мнимой «науки»: въ то время какъ въ своей «донаучной» формѣ она вся выливалась въ *эстетическое* созиданіе индивидуума, теперь на первый планъ выдвигается *этический* моментъ; онъ фиксируется, какъ принципъ образованія индивидуумовъ; онъ является руководящимъ началомъ историческихъ образованій; онъ вдыхаетъ въ нихъ смыслъ. Если въ первомъ случаѣ центромъ тяжести была созерцательность, вытекающая изъ личныхъ интересовъ, то во второмъ ея мѣсто занимаетъ общезначимая цѣнность. Безусловно, эта заинтересованность, такъ ясно выступающая во второмъ случаѣ, должна ограничивать чисто созерцательное, эстетическое переживание индивидуума, должна подчинять его своимъ цѣлямъ. И постольку правъ Риккертъ, утверждая, что для историка созерцательное изложеніе является только средствомъ <sup>2)</sup>.

Но это отнюдь не означаетъ собою «онаученія» исторіи; исторія просто предается тутъ во власть этическимъ мотивамъ: исторія оказывается полемъ дѣйствія этихъ мотивовъ; отъ того-то она и связана тѣснѣйшимъ образомъ съ человѣческой душевной жизнью. Въ исторіи этическіе принципы достигаютъ своего выявленія, исторія есть реализація цѣнностей человѣчества, культуры.—Какая же она послѣ этого наука! Какъ поле дѣйствій этическихъ мотивовъ исторія есть сверхъиндивидуальная часть жизни; какъ изложеніе сверхъиндивидуальной части жизни, исторія есть художественное творчество. И, если въ томъ и другомъ случаѣ въ ней играютъ роль познавательные моменты,

<sup>1)</sup> *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* (а. а. о. II) S. 77 f.

<sup>2)</sup> *Rickert*, *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 387 ff. (2 Aufl. S. 349 ff.).

то они играют ее, повторяемъ это, какъ генерализированныя образованія, употребляемыя въ видѣ средствъ для достиженія этической и эстетической цѣлей.

Здѣсь не мѣсто обсуждать вопросъ о томъ, насколько могутъ быть связаны другъ съ другомъ эстетическая и этическая обработки дѣйствительности вообще. Для насъ достаточно просто констатировать, что и та и другая имѣются въ томъ, что Риккертъ называетъ исторіей, и что по своей формѣ эта его «исторія» есть не наука, а эстетическое образованіе, руководимое этическими мотивами <sup>1)</sup>. Мы позволимъ себѣ только указать на Мюнстерберга, который, считая сознательное художественное творчество абсолютно незаинтересованнымъ, тѣмъ не менѣ признаетъ его руководимымъ высшими этическими принципами <sup>2)</sup>; къ тому же самому клонится и стремленіе Риккерта. Поэтому, его «исторія» *и не является ни въ какомъ случаѣ наукой*. Ея образованія не имѣютъ типично-познавательнаго общаго значенія: они общи не сами по себѣ, а въ своемъ отношеніи къ признающему ихъ, т.-е. какъ цѣнности. Между тѣмъ, познавательныя образованія (понятія) общи сами по себѣ, въ своемъ значеніи не только для признающаго ихъ, а для круга ихъ вѣдѣнія, для всѣхъ ихъ предметовъ, для всѣхъ сосредоточенныхъ въ нихъ сужденій, т.-е. не какъ цѣнности. Мы не отрицаемъ за ними, конечно, и цѣнностной стороны; но въ такомъ случаѣ они берутся уже не какъ понятія, не какъ рычаги познанія, а какъ продукты человѣческаго духа, т.-е. въ ихъ отношеніи къ ихъ хотящимъ или эмоционально переживающимъ субъектамъ. Наука въ своей дѣятельности равнодушна къ этому ихъ свойству; потому, она не заключаетъ въ себѣ цѣнностной точки зрѣнія; только, будучи предметомъ интереса и воленія, наука становится цѣнностью; а такое ея разсмотрѣніе безусловно внѣпознавательно.

*Оставаясь въ сферѣ познанія, мы въ науку не должны и не можемъ находить цѣнностныхъ началъ*. Наука не можетъ руководствоваться сама собою, какъ цѣнностью: она не можетъ этого и въ лицѣ науки-исторіи. По Риккертю же выходитъ такъ, какъ будто исторія науки будетъ методологически руководство-

1) Потому, принципиальное главенство этическихъ принциповъ не нарушаетъ вышеприведеннаго взгляда Б. Кроче.

2) *Münsterberg, Philosophie der Werthe* (1908) S. 234—297.



ваться наукой, какъ цѣнностью!—На это мы должны возразить, что если бы исторія и имѣла своимъ матеріаломъ науку, какъ цѣнность, руководиться она должна была бы, при этомъ, своими познавательными принципами; иначе она перестала бы быть наукой. Допустимъ на мгновение, что наука есть тоже въ конечномъ счетѣ оцѣнка, допустимъ, что правъ Риккертъ, признавая приматъ практическаго разума и всеобщую этизацию <sup>1)</sup>), отсюда совсѣмъ не слѣдуетъ, что въ сферѣ науки, какъ цѣнности, можетъ быть проведено различіе между науками, свободными отъ цѣнностей, и науками ими руководимыми. Утверждать это значило бы нарушить смыслъ такого примата: интеллектуализировать его. Выдѣленіе исторіи, какъ науки, руководимой цѣнностями, въ противоположность естествознанію, имѣеть въ виду не цѣнность познанія вообще, которая одинаково распространяется и на историческое и на естественнонаучное познаніе, а особыя «теоретическія» оцѣнки», т.-е. оцѣнки, пріобрѣтающія значеніе познавательныхъ принциповъ.

Неразличеніе этихъ двухъ смысловъ цѣнности въ познаніи, лежащее въ основаніи всей методологіи Риккерта, возникаетъ, конечно, на почвѣ общаго этизма (трансцендентальнаго прагматизма!) его ученія. Ибо, слѣлавъ познаніе оцѣнкой, не трудно, когда надо, одновременно сохранить за нимъ и его теоретичность и говорить о «теоретическомъ отнесеніи къ цѣнности». Если познаніе есть признаніе познавательной цѣнности, то переходъ къ Риккертской точкѣ зрѣнія на исторію, какъ на признаніе внѣпознавательныхъ цѣнностей весьма нетруденъ и во всякомъ случаѣ гораздо легче, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда познаніе совсѣмъ свободно отъ методологической связи съ цѣнностями.

## V.

Три момента должны мы особливо подчеркнуть въ этой ошибочной Риккертской теоріи исторіи. Во-первыхъ, методологическимъ основаніемъ познанія у него является моментъ матеріальный; во-вторыхъ, исторія ставится въ болѣе близкую связь съ дѣйствительностью, чѣмъ естествознаніе; въ-третьихъ, исто-

<sup>1)</sup> *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* (a. a. O. II) S. 112—133 *Grenzen d. naturwis. Begriffsbildung* S. 674—743.

рія получаєть не логическую, а этическую гарантію своей объективности.

Что касается до перваго, то оно уже само собою вытекаетъ изъ всего вышесказаннаго: цѣнности являются внѣпознавательными (внѣлогическими) принципами или точками зрѣнія и не могутъ быть даны, какъ принципы познавательной (методической) конструкціи исторіи. Индивидуализирующий методъ есть не познавательный методъ, а приспособленіе познавательнаго (т. е. генерализирующаго) метода къ экстра-познавательнымъ цѣлямъ, т. е. къ матеріалу. Изъ матеріала исторіи вырастаетъ нѣкоторое опредѣленное использование познавательной «способности» образовать понятія. *Матеріальныя различія шпостазируются Риккертомъ въ методологическія.* И это тѣмъ явственнѣе, что принципы исторической обработки дѣйствительности фиксируются Риккертомъ не только какъ цѣнности (сверхъиндивидуальныя), но и какъ цѣнности человѣческой культуры, человѣческаго духа, стоящія въ связи съ человѣческой личностью. Исторія объявляется индивидуализирующей наукой культуры <sup>1)</sup>. «Всякая исторія не только главнымъ образомъ трактуетъ о людяхъ культуры, но она исключительно занята такими людьми» <sup>2)</sup>. Само собою разумѣется, что ни человекъ, ни культура, ни душевная жизнь, ни личность, не могутъ служить методологическими принципами образованія понятій въ смыслѣ Риккертовской методологін; въ этомъ они подобны химическому элементу, физическому атому, психологическому ощущенію зелены, этической нравственности и т. д.;—все это матеріаль научнаго познанія или его продуктъ, но не его методологическая характеристика. Утверждая, что оригинальность исторіи создается ея отношеніемъ къ культурѣ человѣчества, Риккертъ дѣлаетъ то же самое, что сдѣлалъ бы психологъ, говоря, что методологическая оригинальность психологін создается ея отношеніемъ къ психикѣ, и противопоставляя ее поэтому методологически всѣмъ другимъ наукамъ.—Можно, конечно, и матеріальныя отличія считать вообще методологическими;

<sup>1)</sup> *Rickert, Geschichtsphilosophie* (a. a. O. II.) S. 84 ff., 93, 110 f., 115, 123 f., 131 f.; *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung* S. 305—599, 686—743 (2 Aufl. 1913, S. 274—535, 594—644).

<sup>2)</sup> *Rickert, Geschichtsphilosophie* (a. a. O. II.) S. 109, 123 f.; *Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus* (1900) S. 86; *Grenzen d. naturw. Begriffsbildung* S. 733.

но этимъ исторія, какъ наука, не была бы противопоставлена генерализирующимъ наукамъ вообще, а лишь каждой изъ нихъ въ отдѣльности; она получала бы всего лишь своеобразное мѣсто внутри ихъ общей сферы, рядомъ съ физикой, химіей, психологіей и другими генерализирующими дисциплинами.

Методологизируя характеристику историческаго матеріала въ ея жизненной данности, Риккертъ вполне понятнымъ образомъ приходитъ къ мысли, что исторія ближе къ дѣйствительности, чѣмъ естествознаніе <sup>1)</sup>. Вполнѣ естественно, что, взявъ за донаучное историческое познаніе то, что является эмоціонально-волевымъ переживаніемъ дѣйствительности, съ другой же стороны, рассматривая объективную дѣйствительность, какъ непосредственную индивидуальную данность, открывающуюся познающему человѣку, т.-е. какъ наивное переживаніе или какъ дѣйствительность въ наивномъ переживаніи, онъ приходитъ, если и не къ прямому отождествленію, то во всякомъ случаѣ къ сближенію исторической дѣйствительности, вырастающей изъ переживанія путемъ фиксаціи его индивидуалистически-цѣлностной стороны, съ объективной индивидуальной дѣйствительностью, вырастающей изъ переживанія же путемъ фиксаціи его яко бы индивидуалистически-познавательной стороны. Ихъ различаетъ только двоякій гипостазъ: гипостазъ индивидуальной данности въ телеологическую форму (категорію) и гипостазъ индивидуализирующей оцѣнки въ методологическую форму (понятіе). Уничтожьте гипостазы и передъ вами полное совпаденіе обѣихъ дѣйствительностей <sup>2)</sup>!

Чтобы сохранить своей непосредственно данной дѣйствитель-

<sup>1)</sup> *Rickert*, Grenzen der. naturwiss. Begriffsbildung, S. 255, 634 f., 687 (2 Aufl. 1913, S. 222, 564 f. 594 f.); Gegenstand der. Erkenntnis S. 224. Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, S. 86.

<sup>2)</sup> Намъ снова приходится согласиться съ упрекомъ г. Перцова, который онъ дѣлаетъ Риккертѣ въ томъ, что тотъ произвольно превращаетъ дѣйствительность частнаго въ абсолютную дѣйствительность (*ibid.*, стр. 44 сл., 63.) Но мы снова должны сказать, что вся аргументація г. Перцова зиждется на ложномъ основаніи — обвиненіи Риккерта въ номинализмъ — и потому вдоль и поперекъ ошибочна. Взявши разъ за базу своей критики не сущность Риккертоваго ученія, а неудачное *выраженіе*, онъ не можетъ дать на протяженіи всей своей статьи ни одного аргумента, который бы не могъ быть легко отвергнутъ Риккертомъ. Разсмотрѣть эти аргументы подробно мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ ни времени, ни мѣста.

ности познавательный смысл, Риккертъ сообщаетъ ей свойство, присущее донаучному матеріалу познанія, оставляя за нею, тѣмъ не менѣе, всѣ остальные ея черты и совершая тѣмъ произвольную подстановку наивной точки зрѣнія на дѣйствительность подъ отношеніе между научнымъ и донаучнымъ познаніемъ. Чтобы сохранить своей индивидуализированной дѣйствительности познавательное значеніе, онъ сообщаетъ ей свойство, присущее наивной дѣйствительности, и такимъ образомъ создаетъ ей познавательное своеобразіе. Въ первомъ случаѣ объективная дѣйствительность познавательно конструируется Риккертомъ при помощи молчаливой аппеляціи къ донаучному матеріалу; во-второмъ случаѣ донаучной матеріалъ получаетъ значеніе особаго познанія путемъ молчаливой аппеляціи къ объективной (наивно-эмпирической) дѣйствительности.—Все это подтверждается особенно тѣмъ, что историческая дѣйствительность признается Риккертомъ болѣе близкой объективной дѣйствительности какъ разъ *по своему содержанію—матеріалу* <sup>1)</sup>, а также и тѣмъ еще, что ея руководящія точки зрѣнія оказываются у него опытными, матеріальными <sup>2)</sup>. Не менѣе примѣчательно въ данной связи и то, что историческій индивидуалистически-«познающій» субъектъ считается Риккертомъ болѣе близкимъ къ сверхъиндивидуальному, чѣмъ естественно-научный <sup>3)</sup>.

Въ этомъ антропоморфизмъ и психологизмъ Риккерта получаютъ свое самое рельефное выраженіе. И въ этомъ только смыслъ можно понимать слова Риккерта, что то, «что ставитъ естественно-научному образованію понятій границу, черезъ которую оно никакъ не можетъ перешагнуть, есть не что другое, какъ сама эмпирическая дѣйствительность <sup>4)</sup>». Дѣйствительно, индивидуализирующее образованіе понятій есть голосъ самой наивной эмпирической дѣйствительности; но именно потому самому оно не есть образованіе понятій, а приспособленіе ихъ ко внѣпознавательнымъ цѣлямъ. Именно потому самому наивная эмпирическая дѣйствительность есть внѣпознательная (внѣлогическая) величина, а вся Риккертова теорія объективной дѣйствительности есть гипостазь въ логическое того, что лежитъ за

1) *Rickert*, Gegenstand der Erkenntnis <sup>2</sup> S. 224.

2) *Rickert*, Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung S. 634 f. (2 Aufl. S. 564).

3) *Rickert*, *ibid.* S. 687 f. 674 ff. (2 Aufl. S. 594 f.).

4) *Rickert*, *ibid.* 239, 666. (2 Aufl. S. 197).

предѣлами логики и познанія. «Дѣйствительность сама въ ея созерцательной и индивидуальной формѣ не входитъ *ни въ какую науку*» <sup>1)</sup>, ибо она внѣ науки, ибо она внѣ познанія, ибо она въ «интересѣ», въ волненіи, въ эмоцированіи. И провести ее въ науку нельзя ни путемъ теоріи объективной дѣйствительности, ни путемъ установленія индивидуализирующаго образованія понятій. Тамъ, гдѣ это послѣднее касается ея, оно уже не образованіе понятій; тамъ же, гдѣ исторія дѣйствительно образуетъ понятія, уже нѣтъ никакой созерцательной и индивидуальной дѣйствительности, а потому нѣтъ и индивидуализирующаго метода.

Немудрено, что, давши исторіи матеріальныя базы и поставивши ее въ близость съ «созерцательной и индивидуальной дѣйствительностью», Риккертъ и обоснованія для исторіи ищетъ не у логическихъ принциповъ, а у этическихъ максимъ. «Если историческая наука хочетъ на самомъ дѣлѣ претендовать на то, что ея задача научно-необходима, она должна предположить, что и при цѣнностяхъ дѣло идетъ не только о произволѣ; въ этомъ же заключается уже сверхъэмпирическое предположеніе о томъ, что какія-то цѣнности, къ которымъ человѣческія цѣнности стоятъ въ опредѣленномъ отношеніи, имѣютъ безусловное значеніе» <sup>2)</sup>. Исторія со стороны своего методологическаго своеобразія находится въ зависимости отъ цѣнностей, выдвигаемыхъ философіей исторіи; <sup>3)</sup> эта же послѣдняя выводитъ ихъ въ концѣ-концовъ изъ этическихъ цѣнностей <sup>4)</sup>.—Эти цѣнности, взяты при этомъ, конечно, не въ своей логической значимости, ибо онѣ такой не имѣютъ. Логическую значимость изъ всѣхъ цѣнностей имѣютъ только познавательныя цѣнности. Но въ моментъ своего логическаго значенія, т.-е. будучи, по Риккерту, трансцендентнымъ должествованіемъ сужденій, познавательныя цѣнности не проявляютъ той своей специфической «должности», которая находитъ свое примѣненіе въ лицѣ матеріальныхъ цѣнностей, руководящихъ исторіей. Логически онѣ суть познавательныя

1) *Rickert*, *ibid.* S. 338. (2 Aufl. S. 301).

2) *Rickert*, *ibid.* S. 640. (2 Aufl. S. 569).

3) *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* (a. a. O. II.) S. 87—112; *Grenzen d. n. Begriffsb.* S. 701, 716. (2 Auf. S. 606 f.).

4) *Rickert*, *Geschichtsphilosophie* S. 112—133; *Grenzen d. Begriffsb.* S. 704—743.

задачи, познавательныя цѣли,—но не въ смыслѣ матеріала, а въ смыслѣ того, что обусловливаетъ собою возможность его обработки. Логически значимыя цѣнности трансцендентны познанію. Наоборотъ, тѣ цѣнности, которыя должны руководить исторіей Риккерта, не являются трансцендентными въ *познавательномъ* отношеніи, т.-е. какъ руководящія начала познанія. Онѣ трансцендентны въ своемъ коренномъ значеніи для воли и чувства; для познанія же онѣ являются у Риккерта имманентными методологическими принципами.—Онѣ трансцендентны волѣ, какъ специфически нравственныя цѣнности, чувству—какъ специфически эстетическія цѣнности; познаніе же ихъ не достигаетъ *лишь постольку*, поскольку онѣ заданы «внѣ» его сферы и не ему, и заданы трансцендентно. Наоборотъ, поскольку оно беретъ ихъ за *матеріаль* своего разсмотрѣнія (напр. въ философіи), постольку онѣ цѣликомъ лежатъ въ познаніи, ему всецѣло имманентны. И въ этомъ смыслѣ ему имманентна и та цѣнность, которая ему въ иной ситуаци трансцендентна, т.-е. цѣнность истины, такъ какъ въ этомъ случаѣ она выступаетъ, какъ отпрыскъ «чистой воли», а не какъ чисто-познавательная трансцендентность. Потому, большая разница, когда естествознаніе признаетъ трансцендентную норму, но ничего не высказываетъ о ней, руководствуясь ею *категоріально, а не матеріально*, и когда исторія признаетъ цѣнность личности. Ибо она высказывается о ней и руководится ею, какъ матеріально данной. Эту разницу лучше всего характеризовать слѣдующимъ образомъ: *когда исторія* (у Риккерта) *познаетъ, она признаетъ категоріально одну норму (познавательную), матеріально же — другую (этическую)*.

При такой формулировкѣ ясно, что вторая норма не можетъ стоять на мѣстѣ первой и что исторія, если она хочетъ быть наукой, должна оставить всякую надежду на непосредственно-этическое обоснованіе. Правда, согласно общей теоріи Риккерта, и познаніе есть поступокъ, и потому и оно можетъ быть обосновано этически (значитъ, и историческое познаніе). Однако же, такой этизмъ косвененъ: этическое обоснованіе должно вылиться сначала въ познавательное долженствованіе и лечь категоріально въ основу познанія, а не приходитъ къ нему непосредственно извнѣ: изъ матеріала.—Нужно *тщательно различать у Риккерта между двумя этизмами: между этизмомъ всехъ цѣнностей и этизмомъ только нѣкоторыхъ изъ нихъ*. Первый этизмъ нисколько не

любуждаетъ познаніе заимствовать свои принципы изъ сферы второго этизма; и только тогда, когда ихъ не различаютъ, обще-этическая база познанія можетъ подать поводъ къ мысли о томъ, что индивидуализирующее образованіе понятій находитъ свое оправданіе въ матеріально данныхъ цѣнностяхъ.—Да! Познаніемъ можетъ логически (познавательнo) руководить должествованіе закона тождества, закона основанія и т. д. Но имъ не можетъ руководить цѣнность права или религіи; имъ не можетъ даже руководить цѣнность науки (или, напр., закона тождества, того же самаго закона тождества!), *поскольку* она взята не познавательнo, не категоріально, не гносеологически, а матеріально-этически уже въ специфической этизації, т.-е. съ точки зрѣнія оцѣнки или оцѣнивающаго, волюнтарно-эмоціональнаго сознанія,—не какъ логически-оперирующая въ познаніи форма, а какъ цѣнный предметъ, данный цѣнносно или практически настроенному субъекту.

Между тѣмъ, Риккертъ производитъ этизацію именно этого послѣдняго характера, прикрываясь въ то же время законной (на почвѣ его философіи) первой этизаціей. Въ самомъ познаніи онъ предполагаетъ уже наличность индивидуальной воли къ знанію (вмѣсто того, чтобы ограничиться безличнымъ, просто цѣннымъ или императивнымъ характеромъ познавательныхъ формъ, что необходимо по его же собственному мнѣнію <sup>1)</sup>); и черезъ этотъ волюнтаристическій психологизмъ онъ постепенно приходитъ затѣмъ къ оправданію и гносеологическому гипостазу этического (волюнтарнаго) обоснованія исторіи.—Отсюда понятно, какъ можетъ Риккертъ сдѣлать слѣдующее утвержденіе: «какъ только мы рассматриваемъ въ качествѣ *объекта* познанія самый процессъ познанія, онъ не можетъ быть понятъ только естественно-научно, но долженъ быть понятъ и исторически, такъ какъ онъ представляетъ собою измѣняющійся рядъ, который мы неизбѣжно относимъ къ безусловно-общей цѣнности... Каждый актъ познанія становится съ точки зрѣнія цѣнности историческимъ индивидуумомъ...» <sup>2)</sup>. Естествознаніе, стало-быть, предполагаетъ уже косвенно историческую науку; и потому, исторія имѣетъ, во всякомъ случаѣ, равную съ естествознаніемъ

<sup>1)</sup> *Rickert*, Gegenstand d. Erkenntnis<sup>2</sup>, S. 139; Grenzen d. n. Begriffsbildung, S. 691, 673.

<sup>2)</sup> *Rickert*, *ibid.*, S. 688 (2 Aufl. S. 595).

объективность. Здѣсь явно не проведено различія между категоріальной цѣнностью и матеріальной цѣнностью. Ибо естествознаніе, какъ процессъ познанія, т.-е. какъ нѣкоторая историческая данность, не есть комплексъ категоріально-повелѣвающихъ нормъ естествознанія, а матеріальная цѣнность. Пусть исторія выявляетъ его, пусть даже оно находимо въ исторіи, есть историческій индивидуумъ;—въ познаніи, въ самой естественнонаучной работѣ оно повелѣваетъ, *не какъ такой* индивидуумъ. При познаніи оно выступаетъ не своею специально-этической стороной, не своимъ наклономъ къ волѣ, не въ своей практической цѣнности для опѣнивающегоъ его исторически субъекта, а въ своей непосредственно-обязательной категоріальной дѣйственности, въ своемъ теоретическомъ значеніи. Въ познаніи это—истина, которая не зависитъ отъ того, хотять ли ее, или нѣтъ, одобряютъ ли ее, или не одобряютъ, въ познаніи это—категоріальная предпосылка или *формальная, теоретическая цѣнность*. Видѣтъ въ немъ одно изъ проявленій «чистой воли», одинъ изъ видовъ цѣнности вообще (этизация сверху) еще не значитъ превращать его въ матеріальную историческую цѣнность (этизация снизу), которая опредѣляется волютарно и по своему существу грубоантропологична.

Однако, «методологическое» обоснованіе исторіи приводитъ у Риккерта именно къ такому концу: оно антропомофизируетъ цѣнности, въ этомъ числѣ и цѣнность познанія (т.-е. и свою собственную цѣнность). Изъ отдѣльной познавательной обработки дѣйствительности исторія постепенно становится тою *средой*, въ которой живутъ всѣ цѣнности. Изъ отдѣльной познавательной обработки, которая должна по Риккерту руководствоваться внѣшними для нея цѣнностями, она становится той атмосферой, въ которой рождаются, живутъ и размножаются цѣнности и въ которой живетъ даже (познавательная) цѣнность самой философской науки. Исторія тогда—все, вся дѣйствительность. Дѣйствительность естествознанія есть ея небольшой клочекъ. *Историзмъ* снова побѣдоносно торжествуетъ!

Но онъ тотчасъ же и терпитъ поражение, ибо жидется на явно психологистическомъ, антропоморфномъ этизмѣ. Здѣсь въ немъ собираются воедино всѣ психологистическія теоріи Риккерта и тѣмъ обнаруживаютъ полное и окончательное банкротство его философіи: **человѣкъ** поставленъ ею (вопреки своему основному



требованію) въ центрѣ міра <sup>1)</sup>. Это значить, что на мѣсто руководящихъ принциповъ познанія *въ познаніи* поставлены внѣпознавательныя начала; это значить, что смыслъ науки искаженъ, что она базируется на ненаучныхъ принципахъ; это значить, что объективность потеряла свой познавательный смыслъ и стала въ зависимость отъ человѣка и человѣческой воли. Ну, а это и есть старый знакомый релятивизмъ антропоморфистическаго покроя, прикрытый только одеждами кажущагося трансцендентализма!

Исторія оказывается не только такъ же объективна, какъ естествознаніе, но даже объективнѣе его, ибо ближе къ идеальному субъекту познанія <sup>2)</sup>, ибо ближе къ дѣйствительности. Ближе же она и къ тому и къ другому потому, что антропоморфнѣе и практичнѣе. А такъ какъ истинная дѣйствительность такъ далека, что ее никакъ и не достанешь, то «для человѣка» исторія можетъ спокойно занять мѣсто истинной дѣйствительности.—Здѣсь мы констатируемъ психологизмъ образованія познающаго «субъекта вообще», психологизмъ теоріи сужденія, психологизмъ трансцендентнаго долженствованія, объективной дѣйствительности, науки... и исторіи. Въ то время, какъ психологизмъ объективной дѣйствительности и науки создаетъ для исторіи познавательную возможность внѣпознавательныхъ основаній, психологизмъ познающаго субъекта и долженствованія оправдываетъ сверху такой шагъ и дѣлаетъ исторію полемъ цѣнностей самопроявленій.

## VI.

Итакъ, то, что Риккертъ называетъ исторической наукой и обосновываетъ, какъ таковую, а равно и то, какъ онъ осуществляетъ это обоснованіе, оказывается во всѣхъ отношеніяхъ непріемлемымъ. Въ своемъ результатѣ и въ своей конечной цѣли: индивидуализировать—исторія Риккерта становится художественнымъ творчествомъ; въ своихъ руководящихъ принципахъ она является голосомъ нравственнаго воленія. Подобная исторія есть та сфера, въ которой живетъ волящій и чувствующій человѣкъ: это атмосфера непосредственной жизни. Считать ее наукой

<sup>1)</sup> *Rickert*, *ibid.*, S. 690—691, 675 f.

<sup>2)</sup> *Rickert*, *ibid.*, S. 687. (2 Aufl. S. 594).

значить, съ одной стороны, превращать жизнь въ познаніе, а съ другой, гипостазировать науку въ живую дѣйствительность <sup>1)</sup>. Если бы Риккертъ искалъ только познавательнаго обоснованія исторіи, онъ долженъ былъ бы спросить о нормахъ историческаго образованія понятій. И онъ нашелъ бы тогда нормы, аналогичныя нормамъ естествознанія. Но Риккерту въ гораздо большей степени нужно оправдать во что бы то ни стало индивидуализирующій методъ; а для этого ему, въ конечномъ счетѣ, не остается ничего другого, кромѣ гипостаза характеризующей этотъ методъ эмоционально-волевой обработки дѣйствительности въ особую познавательную. «Признающій и оцѣнивающій человѣкъ» и служить способомъ совершить такой гипостазъ незамѣтно.

Чтобы избѣжать и Сциллы и Харибды, нужно прежде всего сдѣлать исторію свободной отъ индивидуума и независимой отъ этическихъ нормъ. Въ первомъ случаѣ ей будетъ указано, что она есть познаніе, т.-е. *образование понятій, а не творчество образовъ*, во второмъ случаѣ, она должна будетъ сознать, что *этическія нормы могутъ быть самое большее матеріаломъ исторіи*.— Однако, если исторіи будетъ поставлена задачей обработка этическихъ нормъ или же цѣнностей вообще, то она неизбежно утратитъ свой специфическій характеръ и потеряетъ всякое *raison d'être* для обособленнаго существованія, такъ какъ обработкой цѣнностей занимается уже философія. Ей сужено въ такомъ случаѣ совпасть либо со всею философіей, либо съ нѣкоторой ея частью.

Но при выполненіи указанныхъ условій исторіи можетъ быть поставлена и иная задача.—Какъ отдѣльная наука, исторія предназначена у Риккерта къ разработкѣ познавательнаго матеріала. Только эта разработка нарушена у него внѣпознавательными мотивами. Если удалить эти мотивы изъ исторіи, то ей на долю останется *первый генерализирующій шагъ*: сборка и распредѣленіе поступающаго изъ дѣйствительности матеріала. Она записываетъ о томъ, что было и что есть, руководствуясь то тѣмъ, то другимъ матеріальнымъ признакомъ: она можетъ собирать матеріаль напр. о Наполеонѣ, о Великой французской революціи, о по-

<sup>1)</sup> Любопытно, какъ въ Риккертѣ уживается и крайній волюнтаризмъ и крайній интелектуализмъ!

ложеніи старовѣровъ въ Россіи въ настоящій моментъ, объ успѣхахъ научной дѣятельности какого-нибудь опредѣленнаго общества и т. п., и т. п. Собирая такой матеріалъ и воздерживаясь отъ эстетической индивидуализаціи и этической оцѣнки, она можетъ сослужить въ высшей степени полезную службу тѣмъ наукамъ, которыя генерализирующе обрабатываютъ затѣмъ подобный матеріалъ, напр. психологіи великихъ людей (Наполеона), изслѣдованію законовъ общественной жизни и т. п. Въ такой своей роли исторія уподобляется той сборкѣ матеріала, которая совершается въ естествознаніи работой въ лабораторіяхъ, въ ботаническихъ и зоологическихъ садахъ и въ природѣ, въ математикѣ же работой надъ вычисленіями и т. д. Исторія не въ силахъ сама создавать совершенныхъ генерализирующихъ понятій; но, зная задачи этихъ понятій, она можетъ способствовать ихъ достиженію первыми шагами, первичной разборкой матеріала. Въ этомъ смыслѣ она есть *донаучное изслѣдованіе*, какъ донаучны и подготовительны вышеозначенныя лабораторныя работы.

Проводя раздѣленіе между наукой, какъ логическимъ составомъ, и научной дѣятельностью, какъ психическимъ процессомъ познанія, можно сказать, что психологіей научнаго познанія историческое изслѣдованіе можетъ быть принято во вниманіе, какъ подготовительная («психическая») стадія психологической или соціологической науки; логика же науки совѣмъ о немъ ничего не знаетъ, такъ какъ науки-исторіи, т.-е. логическаго состава историческихъ истинъ *не существуетъ* и не можетъ существовать.—Оставаясь же на психологистической точкѣ зрѣнія Риккерта, не производящей какъ слѣдуетъ такого раздѣленія, мы должны будемъ сказать, что логика науки занята всообще генерализирующимъ методомъ образованія понятій и его особенностями въ сферахъ его различнаго примѣненія; и лишь посколькѣ его примѣненіе въ сферѣ психическаго сталкивается съ донаучной сборкой матеріала, лишь постолькѣ логика науки можетъ интересоваться и интересуется исторіей (что совершенно аналогично тому, какъ она можетъ интересоваться и интересуется лабораторной работой естествознанія). Здѣсь логика собственно перестаетъ уже быть логикой науки и становится конкретной методологіей. При такой своей роли исторія не нуждается въ особой объективности: эта послѣдняя сообщается ей тѣмъ, что она переходитъ постепенно либо въ психологію, либо въ соціологію и т. д.

Мы не согласны, такимъ образомъ, съ тѣми, кто считаетъ исторію спеціальной наукой и мечтаетъ даже объ исторіи, какъ «основной наукѣ»<sup>1)</sup>, стоящей рядомъ съ психологіей; ибо такая точка зрѣнія есть только продолженіе линіи Риккерта. Какъ бы ни была такая исторія генерализирована, она подразумѣваетъ въ глубинѣ задачи эстетико-этическія, т.-е. нарушаетъ свои научныя цѣли. Изъ того, что такая исторія существуетъ, какъ наука, и историки пишутъ свои труды, руководствуясь научными намѣреніями, ровно ничего не слѣдуетъ. Алхимія, психофизика Фехнера, математика представлений Гербарта, реконструктивная психологія Наторпа, феноменологія Гуссерля тоже существовали или существуютъ,—но что же изъ этого! Первая изъ нихъ признана абсолютно ненаучной, вторая и третья почти-что признаны такими же, четвертая же и пятая скоро получаютъ такое же признаніе. Такъ будетъ и съ той исторіей, которая существуетъ. Она соединяетъ въ себѣ принципиально несоединимыя вещи: обработку дѣйствительности въ волѣ и научную декорачію такой обработки. Въ ней нетрудно открыть и художественное стремленіе къ созерцательности, и этическое стремленіе къ нравственности, и познавательное стремленіе къ общимъ законамъ. Эти моменты не отсутствуютъ почти что ни въ одной исторической работѣ. Но, разумѣется, однѣ изъ историческихъ работъ скорѣе продукты творчества (напр., трудъ Тэна: *Les origines de la France contemporaine*); другія стремятся выдвинуть этическіе идеалы, или конечный смыслъ историческаго развитія и т. п. (напр., Гегелевская исторія философіи), третьи заняты подысканіемъ историческихъ законовъ (напр., трудъ Лампрехта о германской исторіи), четвертыя заняты собираніемъ чистаго матеріала и группировкой его въ цѣляхъ (правда, почти никогда не сознаваемыхъ) будущаго изслѣдованія законовъ (напр., работы Олара по исторіи французской революціи).

Чѣмъ спеціальнѣе историческое изслѣдованіе, тѣмъ больше шансовъ, что оно будетъ свободно и отъ этическихъ идеаловъ и отъ исканій смысла, но тѣмъ больше опасности, что оно ударится въ эстетизмъ. Чтобы быть поистинѣ научнымъ, оно долж-

<sup>1)</sup> *Maior*: *Psychologie des emotionalen Denkens* (1908) 28 ff. ср. также: *Beneditto Croce*. *Filosofia dello spirito*: I *Estetica*<sup>3</sup> (1909) p. 325; II<sup>2</sup> *Logica* (1909) p. 194—227, 404; III *Filosofia della pratica* (1909) p. 19, 67, 178, 183—189; *Ciò che é vivo e ciò che é morto della filosofia di Hegel* (1907) p. 150 sg., 157.

но освободиться отъ обоихъ недостатковъ. Но тогда исторія потеряетъ всякую познавательную самостоятельность, ибо у нея не будетъ ни цѣли въ видѣ созерцательности, ни руководящихъ мотивовъ въ видѣ этическихъ нормъ, смысла и пр., ни, наконецъ, историческихъ законовъ, которые, будучи формулированы чисто-познавателью (т.-е. безъ всякаго гипостаза этическихъ нормъ въ познавательные принципы) принадлежатъ либо психологін, либо соціологін и т. п., самой же исторіей не отыскиваются.

Современный историкъ въ силу неяснаго сознанія своихъ научныхъ задачъ является выразителемъ всѣхъ тенденцій чело-вѣческаго духа. Это-то и выдвигаетъ его въ глазахъ живого чело-вѣка; это-то и побудило Риккерта искать особой исторической науки. Но это-то и служить для строгаго логическаго анализа познанія лучшимъ признакомъ того, что исторія не особая наука, а конгломератъ тенденцій, и что, выдавая себя за науку (напри-мѣръ, у Риккерта), она создастъ типъ мнимой науки, а себѣ въ оправданіе вызываетъ типъ мнимой логики.

## 2. Философія и исторія.

### I.

Философія должна быть, по Риккерту, независимой наукой о цѣнностяхъ. А какъ логика, она является наукой объ основахъ познанія и науки. Она призвана обосновать, оправдать всѣ другія науки, обнаружить самъ Божественный Логосъ; она свободна отъ всякихъ предпосылокъ познанія, такъ какъ сама логически предпосылается всякому и всему познанію. Все познаніе представляетъ для нея матеріаль; она только одна является соотвѣтствующей ему формой. И какъ всѣ другія науки должны ждать отъ логики (философіи) оправданія и соприкасаются съ нею, только какъ доставители или представители ея матеріала, такъ и исторія въ своихъ претензіяхъ на познавательную цѣнность можетъ только слѣдовать логически за логикой и ни въ коемъ случаѣ не должна предупреждать эту послѣднюю хотя бы въ какомъ-либо отношеніи. Исторія есть одна изъ наукъ о бытіи, т.-е. наука *матеріальная*. Логика есть наука о наукахъ, т.-е. наука *формальная*. Логическій порядокъ обоснованія и зависимости идетъ, стало-быть, *отъ* логики *къ* исторіи, а не наоборотъ.

Однако, вопреки такому принципиальному положенію дѣлтъ,

исторія вслѣдъ за психологіей получаетъ у Риккерта по отношенію къ логикѣ (философіи) *совсѣмъ особое, чрезвычайное значеніе*. По сравненію съ физикой, астрономіей, біологіей или политической экономіей, она занимаетъ совсѣмъ особенное положеніе: она является не только матеріаломъ для логическаго изслѣдованія, она становится къ логикѣ (философіи) также въ особое методическое и метафизическое отношеніе. *Она имѣетъ съ логикой одинъ и тотъ же предметъ изслѣдованія; она предваряетъ логику своимъ методомъ разсмотрѣнія; она матеріально реализуетъ логическіе результаты въ своемъ предметѣ; она вводитъ въ логическое чуждые ему и методически и матеріально моменты*. Однимъ словомъ, отношеніе логики (философіи) къ исторіи напоминаетъ у Риккерта отношеніе логики (философіи) къ психологіи. И здѣсь форма порабощается матеріаломъ, и здѣсь независимое начинаетъ зависѣть отъ зависимаго.

Истинное положеніе, трансцендентный смыслъ, не даны психически, такъ какъ они не имѣютъ (или, вѣрнѣе, не должны имѣть) съ психическимъ никакихъ пунктовъ соприкосновенія. Они даны исторически, въ историческомъ процессѣ познавательной жизни, научнаго развитія. Наука есть одно изъ развѣтвленій исторической жизни, одна изъ наполняющихъ ее и руководящихъ ею абсолютныхъ цѣнностей<sup>1)</sup>. Логика должна, стало-быть, ориентироваться на исторію; въ этой послѣдней находитъ она свой отправной пунктъ и предметъ своего предварительнаго, «искательнаго» анализа.

Мы рассмотримъ отношеніе логики къ исторіи сначала со стороны ихъ предметовъ, а затѣмъ со стороны ихъ методовъ.

## II.

Исторія, какъ уже упомянуто, имѣетъ съ логикой одинъ и тотъ же предметъ. Отказавшись въ устахъ Риккерта отъ того, чтобы начинать трансцендентально-психологическими поисками и трансцендентально-психологическимъ установленіемъ своего предмета, логика должна искать иной сферы для своего исхожденія. То, съ чего можетъ, по мнѣнію Риккерта, начинать трансценденталь-

<sup>1)</sup> „Wissenschaftliches Leben ist ja selbst geschichtliches Leben“ см. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 2 Aufl, 1910 S. 138.

ная логика, а именно истинное положеніе, т.-е. носитель трансцендентальнаго смысла, не виситъ въ воздухѣ и не является вдругъ само собою. Оно должно быть *дано* гдѣ-либо, какъ-нибудь *найденно*, откуда-либо *добыто*. На мѣсто неудовлетворяющей требованіямъ критики трансцендентальной психологіи должно встать, потому, изслѣдованіе или сфера, имъ удовлетворяющая. Такова, какъ думаетъ Риккертъ, исторія. Она излагаетъ и изслѣдуетъ процессъ обнаруженія и становленія цѣнностей, въ томъ числѣ и логическихъ цѣнностей. Въ исторіи, какъ процессъ, наука или познаніе находитъ себѣ мѣсто; и наука-исторія отчасти занята потому конструкціей и исторической обработкой теоретическихъ цѣнностей познанія. Потому именно къ исторіи должна обращаться логика (философія) въ цѣляхъ фиксаціи и первоначальнаго установленія логическихъ формъ, категорій <sup>1)</sup>.

Къ сожалѣнію, насколько относительно разработанъ Риккертъ въширь (хотя и не вглубь) вопросъ о трансцендентальной психологіи, настолько не разработаннымъ остается во всѣхъ отношеніяхъ вопросъ объ исторіи, какъ отправномъ пунктѣ логики (философіи). Возможность найти теоретическія цѣнности въ историческомъ процессѣ просто постулируется. Что означаетъ данность логическихъ (философскихъ) формъ въ историческомъ процессѣ; въ какой связи находится логика (философія) съ исторіей; въ какомъ отношеніи находятся логическое (философское) и историческое; различно ли относится логическое (философское) къ исторіи и къ самому историческому и т. д. и т. д.,— всѣ эти вопросы не только не разрѣшены, но даже и не подняты, какъ то имѣетъ, наоборотъ, мѣсто по отношенію къ трансцендентальной психологіи. Потому намъ остается только «гипотетически» критиковать Риккерта, имѣя въ виду лишь его голое утвержденіе ориентировки логики на исторіи и историческомъ процессѣ.

Первымъ дѣломъ, логика (философія) и исторія сходятся въ предметъ ихъ изслѣдованія. Логика изслѣдуетъ истинное положеніе въ его трансцендентальномъ смыслѣ, исторія—въ его

<sup>1)</sup> *Rickert*, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902) S. 687-743. (2. Aufl. S. 594—644) Vom Begriff der Philosophie (Logos I. 1.) S. 18 f.; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft <sup>2</sup> (1910) S. 139-151; см. также рѣчи Виндельбанда: Die Erneuerung des Hegelianismus въ Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-historische Klasse. Jahrgang 1910.

исторической данности. Значить истинное положеніе таить въ себѣ возможность *двоаякаю* изслѣдованія; значить, въ немъ имѣются элементы или моменты или стороны или части *двоаякаю* порядка; значить, оно допускаетъ наличность *двоаякой* точки зрѣнія. Все, что можетъ быть логическимъ, можетъ быть и историческимъ; все, что имѣетъ мѣсто въ логикѣ, имѣетъ мѣсто и въ исторіи; всякій логическій моментъ соприкасается съ историческимъ моментомъ. И, притомъ, такое со-существованіе или со-бытіе не является логической связью зависимости исторіи отъ логики (философіи), а непреодѣленной и неуясненной Риккертомъ связью со-положенія или метаморфозы. Логическое не обосновываетъ здѣсь историческаго, а является либо моментомъ, стоящимъ въ общей связи рядомъ съ историческимъ, либо однимъ и тѣмъ же «третьимъ», допускающимъ рядомъ съ логическимъ разсмотрѣніемъ еще и разсмотрѣніе историческое. Но, вѣдь, такое отсутствіе зависимости исторіи отъ логики (философіи), а вмѣстѣ и такое отсутствіе независимости логическаго отъ историческаго, наличность такой ихъ невозможной согласно основной предпосылкѣ эквивалентности, ихъ недопустимое равенство въ данномъ вопросѣ,—все это безспорно указываетъ на то, что, желая освободить логику (философію) и логическое отъ Сдиллы, Риккертъ приноситъ его въ жертву Харибдѣ. Логика и здѣсь не свободна отъ матеріала: черезъ свой предметъ она тѣснѣе, чѣмъ позволительно, возсоединяется съ одной изъ частныхъ наукъ, отъ которыхъ она должна быть совершенно назависима.

Это еще недостаточно бросилось въ глаза Риккерту, не остановило еще на себѣ его спеціальнаго вниманія. Ибо, въ противномъ случаѣ, онъ несомнѣнно и здѣсь бы пошелъ по дорогѣ, аналогичной той, по которой онъ совершилъ свою «логическую эволюцію» относительно психологіи: между исторіей и логикой (философіей) онъ поставилъ бы, вѣроятно, новую дисциплину—*трансцендентальную исторію*; между историческимъ и логическимъ онъ помѣстилъ бы *трансцендентально-историческое*, какъ новое «третье» царство; между историческимъ истиннымъ положеніямъ и логическимъ трансцендентнымъ смысломъ онъ вставилъ бы еще имманентный историческій смыслъ; и, наконецъ, убѣдившись въ томъ, что исходъ изъ исторіи и историческаго (съ имманентнымъ историческимъ смысломъ включительно) предполагаетъ такое же *retitio principii*, какъ и исходъ изъ трансцендентальной



психологiи съ ея имманентнымъ смысломъ, и что трансцендентальная логика должна имѣть иной исходъ,—онъ на мѣсто исторiи предложилъ бы какую-нибудь третью дисциплину, а можетъ быть отказался бы вовсе ото всякаго предваренiя логики инымъ изслѣдованiемъ. Впрочемъ, пользуясь тѣмъ, что Риккертъ пока еще не обратилъ своего вниманiя на трудности, связанныя съ предпосылкой исторiи въ качествѣ того потока, изъ котораго логика (философiя) черпаетъ свои цѣнности, мы не будемъ пускаться въ детальную критику всѣхъ только что упомянутыхъ возможностей и отложимъ ее до болѣе подходящаго времени (которое по нашему глубокому убѣжденiю скоро придетъ), довольствуясь общимъ признанiемъ основной ошибочности всѣхъ возможныхъ выкладокъ на данной почвѣ.

### III.

Рядомъ съ мнѣнiемъ, что логика (философiя) можетъ черпать свой предметъ,—теоретическія цѣнности изъ исторiи, стоитъ у Риккерта и мнѣніе, что логическое реализуется въ исторiи, въ историческомъ процессѣ. Не въ психическомъ, не въ психикѣ человѣка непосредственно находитъ логическое свое осуществленіе, а въ человѣкѣ, какъ индивидуумѣ историческомъ, какъ въ *individuum*’ѣ. Историческій человѣкъ является носителемъ всѣхъ цѣнностей, въ томъ числѣ и теоретическихъ, т.-е. науки. Только съ историческимъ человѣкомъ непосредственно связано истинное положеніе. Только историческій человѣкъ высказываетъ трансцендентный смыслъ. Напр., Колумбъ со своимъ открытiемъ Америки есть такой историческій человѣкъ, а исторически данное открытiе имъ Америки есть истинное положеніе, надѣленное трансцендентнымъ смысломъ. Въ то же время любой матросъ съ корабля Колумба, не обладая научными интересами, не руководясь въ своихъ поступкахъ научной проблемой, не является исторической личностью и не носитъ въ своей головѣ трансцендентнаго смысла. Пусть историческій человѣкъ - Колумбъ тоже надѣленъ психической жизнью, подобно матросу,—для логики важно лишь то, что онъ—историческій человѣкъ, и что въ немъ исторически воплощена научная проблема, логическая цѣнность.<sup>1)</sup>

1) Ср. Grenzen d. naturwissenschaftl. Begriffsbildung S. 686-743 (2 Aufl. S. 593—644); Vom Begriff der Philosophie (Logos I, 1.) S. 18 f.; Geschichtsphilosophie S. 120.

Какъ сочетается въ лицѣ Колумба историческая личность съ психическимъ индивидуумомъ,—это такъ же загадочно и чудесно, какъ и сочетаніе трансцендентнаго смысла съ имманентнымъ, а логическаго съ психическимъ. Но не въ этомъ сейчасъ суть дѣла, а въ томъ, что историческій человѣкъ является дѣйствительнымъ *реализаторомъ*, осуществителемъ, носителемъ и *обладателемъ* логическихъ цѣнностей. Изъ исторіи черпаетъ логика свои цѣнности, въ исторіи примѣняетъ она ихъ къ матеріалу, въ исторіи сообщаетъ имъ жизненное значеніе. Значитъ, логическое и историческое, логика и исторія, связаны особой и принципиальной связью между собою! Значитъ, форма и матеріалъ сближены болѣе, чѣмъ то полагается, т.-е. *болѣе, чѣмъ форма и матеріалъ!* Логическое предполагаетъ уже историческое; логическое переходитъ въ историческое! Въ такомъ случаѣ оно не можетъ его обосновывать и ему логически предшествовать. Цѣнность оказывается, стало-быть, предполагающей бытіе. Наконецъ, особая зависимость логическаго отъ историческаго сказывается еще въ томъ, что на логическое переносится историческая схема, а именно: схема процесса. Логическое,—теоретическая цѣнность, наука, рассматривается съ точки зрѣнія исторической категоріи развитія. Правда, не сама теоретическая цѣнность, какъ таковая, надѣляется способностью развитія; ибо она есть и остается, по мнѣнію Риккерта, въ себѣ пребывающей цѣностью. Цѣнность находится только въ сферѣ развитія, но сама не развивается; она только реализируется черезъ трансцендентный смыслъ; и только такая реализація является способной къ развитію. Но, вѣдь, теоретическая цѣнность все же связана съ развитіемъ, съ историческимъ процессомъ, и можетъ быть подвергнута разсмотрѣнію съ точки зрѣнія послѣдняго. Логическое, поскольку оно берется, какъ трансцендентный смыслъ, а не какъ голая и одинокая форма, оказывается располагающимъ по схемѣ развитія.<sup>1)</sup> Этимъ въ его сферу вводится *моментъ временности*, ему, по Риккерту, абсолютно противорѣчащей, его по существу уничтожающей. Ясно вѣдь, что категорія времени черезъ трансцендентный

sophie въ «Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts» 2 Aufl. (1907) S. 396—420.

<sup>1)</sup> См. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2 Aufl. (1910) S. 139—151; Grenzen d. naturwissenschaft. Begriffsbildung S. 686 ff (2 Aufl. S. 593 ff.); Geschichtsphilosophie <sup>2</sup> S. 343—402.

Смыслъ должна касаться и теорической цѣнности; а этимъ ея «въ себѣ—пробываемость»,—основной ея атрибутъ (по Риккерт-у), уничтожается. *Если наука вовлекается въ развитіе, то туда же вовлекается и абсолютная цѣнность науки. А это—релятивизація абсолютнаго.* Разсматривать науку, какъ рѣшеніе, безконечное рѣшеніе безконечной задачи, и въ то же время считать ее абсолютной цѣнностью, значитъ соединять діаметрально-противоположныя вещи въ одномъ понятіи <sup>1)</sup>. Кроме того, это значитъ одну изъ категорій, т.-е. предметъ логики, переносить на всю логику (философію), т.-е. на всѣ другія категоріи. Въ чемъ заключается оправданіе такого истолкованія науки и познанія, нельзя узнать ни отъ его новѣйшаго родоначальника Гегеля, ни отъ его современныхъ учениковъ въ этомъ отношеніи: Когена, Наторпа и Риккерта. Источникомъ же его является безусловно не столько историческое наблюденіе научнаго развитія, сколько *психологистическое представленіе о наукѣ, какъ о познавательномъ процессѣ.* Смѣшивая это психологистическое представленіе о наукѣ съ историческимъ представленіемъ, вышеозначенные философы только усиливаютъ свою склонность подчинять логическое исторической схемѣ развитія; и изъ этого въ концѣ-концовъ рождается психологистически-истористическое разсмотрѣніе науки и познанія, т.-е. *психологистическій историзмъ* <sup>2)</sup>.

Логическое и историческое тѣсно связаны по своему предмету у Риккерта. Отдѣльная наука, значитъ, имѣетъ вліяніе на науку о наукѣ, продуктъ кажется независимѣе производителя. Но этимъ не исчерпывается связь между логическимъ и историческимъ. Разъ логическое помѣщается въ историческій процессъ, разъ логическое является возможнымъ объектомъ развитія, то отсюда съ полной неизбежностью слѣдуетъ и то, что оно можетъ быть обрабатываемо историческимъ методомъ; а такъ какъ, будучи логическимъ, оно есть результатъ обработки философской (значитъ, результатъ философскаго метода), то не остается никакихъ сомнѣній и на счетъ того, находятся ли во

1) Обвиняя въ этомъ непосредственно Фихте, Гегель обвинялъ косвенно и себя самого, такъ какъ его «*reine Bewegung*» есть не что иное, какъ гипотеза (формалистическій) именно этой релятивизаціи абсолютнаго.

2) Наторпъ прямо говоритъ, что логика разсматриваетъ познаніе и науку съ точки зрѣнія „генезиса“, съ точки зрѣнія „*fieri*“. Ср. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) 11ff., 14, 30.

взаимной связи методы философскій и историческій. Дѣйстви- тельно, историческій методъ долженъ играть подготовительную роль для философіи: онъ помѣщаетъ логическое въ историче- скій процессъ, гдѣ находитъ потомъ его философія. Историче- скій же методъ, какъ мы знаемъ это изъ предыдущей главы, есть, по Риккерту, методъ индивидуализирующій. Такъ что *логи- ческое находится въ историческомъ процессѣ въ индивидуализи- рованномъ состояніи*: оно представляетъ собою въ историческомъ процессѣ познавательную цѣнность, науку-цѣнность. Философія (логика) беретъ изъ исторіи эту науку-цѣнность и подвергаетъ ее самостоятельному телеологическому разсмотрѣнію, уже не съ точки зрѣнія индивидуализаціи, а съ точки зрѣнія вопроса объ условіяхъ возможности науки вообще <sup>1)</sup>.

Въ двухъ отношеніяхъ представляется такое сочетаніе исто- ріи съ философіей (логикой) внутренне-противорѣчивымъ, не- возможнымъ. Во-первыхъ, для того, чтобы логическое было найдено въ историческомъ, оно должно уже быть тамъ или быть туда положено. Другими словами, это значить, что исто- рія уже предполагаетъ логическое, а тѣмъ самымъ и вырабаты- вающую его науку-логику <sup>2)</sup>. Въ такомъ случаѣ считать исто- рическій методъ или исторію предварительной обработкой ло- гического (философскаго) въ формѣ его данности, а историче- ское предварительной стадіей существованія логическаго, значи- ть впадать въ такое же *retitio principii*, въ которое впадаетъ, по мнѣнію Риккерта, трансцендентальная психологія. Дѣйстви- тельно, въ своемъ трактованіи логическаго исторія предпола- гаетъ его уже сформировавшимся, уже «логическимъ», уже те- оретической цѣнностью; сама своими силами дать логическое исторія не можетъ; она въ состояніи только помѣстить его въ историческій прогрессъ; но для этого оно должно уже быть въ наличности.

Во-вторыхъ, сама исторія, самъ историческій методъ индиви- дуализаціи, есть нѣчто логическое; ибо какъ разъ научностью вообще, а въ частности наукой исторіей, и занимается логика; ибо какъ разъ научность-то, а въ частности историческую на- учность, разсматриваетъ она, какъ логическое образованіе, какъ

<sup>1)</sup> Ср. Hessen: Individuelle Kausalität (1909) S. 145.

<sup>2)</sup> И предполагаетъ не формально, логически, а матеріально, какъ цѣн- ность, которая реализуется въ исторіи.

составъ логическихъ формъ. Такъ что въ результатѣ получается, что логическое образованіе,—исторія, содержитъ въ себѣ логическое вообще, какъ историческое образованіе, и въ томъ числѣ себя самое, какъ одно изъ образованій логическаго! У Риккерта такое глубокое взаимоотноворѣчіе недостаточно рѣзко бросается въ глаза потому, что онъ постоянно оперируетъ (какъ мы это знаемъ изъ предшествовавшей главы) съ двумя значеніями слова: исторія, именно въ смыслѣ науки—*исторіи* и въ смыслѣ живого, *донаучнаго процесса—исторіи*. Когда ему приходится говорить объ исторической обработкѣ дѣйствительности и о логическомъ мѣстѣ исторіи въ системѣ познанія, то онъ выдѣляетъ всячески, какъ критицистъ, первое значеніе, считая какое-либо принятія исторической дѣйствительности, внѣ методологическихъ категорій индивидуализаціи, за метафизическій реализмъ понятій, за гипостазъ. Когда же ему приходится говорить о логическомъ (философскомъ) и его роли въ жизни познанія, то онъ быстро подмѣняетъ исторію-науку исторіей-дѣйствительностью, процессомъ, и, благодаря этому, разумѣется, незамѣтно для себя самого впадаетъ въ то, что самъ называетъ недопустимымъ метафизицизмомъ,—въ *историческій реализмъ понятій*: продуктъ индивидуализирующаго образованія понятій становится для него независимой дѣйствительностью—историческимъ процессомъ.—Вышеуказанное *restitutio principii* повторяется здѣсь еще съ большей силой, только въ нѣсколько иной окраскѣ. Логическое, исторія-наука или, что то же, историческій процессъ, являющийся продуктомъ исторической обработки (индивидуализирующимъ методомъ) до-исторической дѣйствительности, предпосылается логическому вообще, какъ среда, въ которой это логическое находитъ свое существованіе <sup>1)</sup>.

Наконецъ, въ-третьихъ, индивидуализирующій методъ не можетъ имѣть съ логическимъ методомъ никакихъ пунктовъ соприкосновенія. Только матеріаломъ для логическихъ размышленій, только предметомъ при выявленіи логическаго можетъ онъ служить. Но ни въ коемъ случаѣ не можетъ онъ фигурировать ни какъ среда обнаруженія логическаго, ни

1) Этого недостатка не замѣчаетъ въ конструкціяхъ Риккерта и Гессенъ, на протяженіи всей своей работы (*Individuelle Kausalität. Studien zum transcedentalen Empirismus*, 1909) не устающій бороться противъ „реализма понятій“.

какъ предваряющее логику изслѣдованіе. Ибо логическое, какъ таковое, опредѣляется совсѣмъ инымъ методомъ, чѣмъ историческое, какъ таковое; и они методически раздѣлены между собою не меньше, чѣмъ логическое и психическое. Подобно тому, какъ предпосылать трансцендентально-психологическій методъ методу трансцендентально-логическому во всѣхъ формахъ, при всѣхъ условіяхъ, во всѣхъ направленіяхъ, значить впадать въ психологизмъ,—точно такъ же *предпосылать методу логическому методъ историческій, т.-е. методъ индивидуализирующую образванія понятій, значитъ впасть въ историзмъ*. И подобно тому, какъ для объединенія логическаго съ психическимъ Риккертъ принужденъ былъ въ конечномъ счетѣ апеллировать къ чуду, загадкѣ и непостижимому единству, такъ и для объединенія логическаго съ историческимъ, а равно и ихъ методовъ, онъ долженъ былъ бы апеллировать къ такому же чудесному и загадочному единству переживанія, если бы вообще пустился въ подробный анализъ отношеній между философіей и исторіей (чего, какъ выше было упомянуто, онъ еще не сдѣлалъ). И психологія и исторія суть частныя дисциплины о бытіи. И философія (логика), какъ дисциплина о цѣнности, по основному требованію, не можетъ зависѣть ни отъ той, ни отъ другой.

## V.

Однако, близость между философіей (логикой) и исторіей у Риккерта не только чисто внѣшняя. Эта близость сказывается и во *внутреннемъ сродствѣ ихъ методовъ*. Философія, какъ мы это уже знаемъ, есть по Риккертю наука о цѣностяхъ, и въ основу ея метода кладется, потому, оцѣнка. Телеологическій методъ, которымъ работаетъ философія, есть методъ оцѣнки, оцѣниванія съ опредѣленныхъ точекъ зрѣнія. Индивидуализирующій методъ исторіи есть тоже методъ, опредѣляемый отношеніемъ къ цѣнности. *Историческій индивидуумъ создается конструкціей понятія по направленію къ какой-либо цѣнности*. Правда, какъ мы это тоже знаемъ, Риккертъ проводитъ существенное, даже принципиальное различіе между *оцѣнкой* (Wertung) и *отнесеніемъ къ цѣнности* (Wertbeziehung). Исторія, по его мнѣнію, только относитъ къ цѣнности; она не оцѣниваетъ. Она только группируетъ матеріалъ по направленію къ какому либо пункту, къ какой-либо

цѣли. Исторія хочетъ конструировать фигуру Наполеона и она группируетъ около этой цѣли, около этой цѣнности, свой матеріаль. Ни о какой «оцѣнкѣ» тутъ нѣтъ и не должно быть и рѣчи <sup>1)</sup>. — Однако задача исторіи, по Риккертю, заключается не только въ выборѣ матеріала по отношенію къ произвольно избраннѣмъ цѣлямъ, а и въ *выборѣ самихъ этихъ цѣлей*. Только тогда будетъ исторія исторіей, если цѣли ея будутъ существенны. А для этого цѣли эти должны быть цѣнны. Такъ прокрадывается моментъ оцѣнки и въ самую черную историческую работу. Личность Наполеона реконструируется исторически не потому, что кому-либо захотѣлось взять да описать ее, а потому что она цѣнна по отношенію къ высшимъ цѣностямъ историческаго пониманія, потому что она цѣнна для пониманія человечества, духовнаго развитія для пониманія жизни государствъ, обществъ, народовъ, націй, вселенной <sup>2)</sup>. Въ такомъ случаѣ историческая работа руководствуется не отнесеніемъ къ какой-либо произвольной цѣли, а (какъ то въ концѣ концовъ имѣетъ мѣсто не только при черной работѣ исторіи, но и въ любой другой наукѣ, занимающейся непосредственной обработкой матеріала) отнесеніемъ къ *цѣностямъ*, какъ цѣностямъ. Отнесеніе же къ цѣнности въ *прямомъ смыслѣ слова*, когда цѣнность означаетъ собою дѣйствительно цѣнность, а не произвольную и безразличную цѣль, *есть всегда и повсюду оцѣнка*.

Индивидуализирующая работа исторіи руководствуется, по Риккертю, абсолютными цѣностями; только это придаетъ ей, по его мнѣнію, научный смыслъ, научное значеніе. Но вѣдь это значитъ, другими словами, что въ основаніе научнаго историческаго образованія понятій положена абсолютная оцѣнка, т.-е. установленіе опредѣленныхъ абсолютныхъ цѣнностей. При этомъ не представляетъ важности, что, будучи погружена въ матеріаль такъ-сказать, опущена со своихъ заоблачныхъ высей на землю, эта оцѣнка принимаетъ характеръ чисто-логическаго фактора, чисто-методологическаго принципа отбора, облекаясь въ одежды какого-либо факта, какой-либо личности, какого-либо собранія

<sup>1)</sup> Ср. Geschichtsphilosophie въ Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts <sup>2</sup> (1907) S. 357 f. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft <sup>2</sup> (1910) S. 80—106, 133—139; Hessen: Individuelle Kausalität (1909) S. 30 f.

<sup>2)</sup> Ср. Geschichtsphilosophie <sup>2</sup> S. 396—420.

или какого-либо учреждения. Ибо не представляет большой трудности и здѣсь разглядѣть ея телеологическую сущность. По своему существу и черная детальная историческая работа направляется какой-либо постулированной оцѣнкой, по своей сущности и она оцѣниваетъ, хоть непосредственно это и имѣетъ видъ не телеологической оцѣнки, а логическаго отнесенія къ цѣнности <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, индивидуализирующий методъ исторіи въ конечномъ счетѣ оказывается тоже телеологическимъ методомъ, какъ и методъ философіи. Только онъ находитъ себѣ нѣсколько иную, болѣе матеріальную сферу примѣненія, тогда какъ философскій телеологическій методъ занять самымъ общимъ трактованіемъ цѣнностей. Въ этомъ сходствѣ методовъ философіи и исторіи и заключается то тайное основаніе, которое позволяетъ Риккертю искать въ исторіи философскія цѣнности, а въ историческомъ изслѣдованіи видѣть подходящий путь къ философіи. Въ немъ же лежитъ и причина того, что Риккертъ не чувствуетъ достаточно остро всей принципиальной разницы между философіей и исторіей, такъ какъ и та и другая руководствуются у него однѣми и тѣми же оцѣнками. Если благодаря этому происходитъ неизбежно философизація исторіи, т.-е. историкъ впадаетъ по удачному выраженію Кроче въ философизмъ <sup>2)</sup>, то съ другой стороны отъ этого терпитъ ущербъ и философія, ибо она *историзируется*. Это сказывается слѣдующимъ образомъ: исторія, какъ индивидуализирующая дисциплина, требуетъ въ качествѣ своихъ критеріевъ—универсальныхъ оцѣнокъ; эти оцѣнки носятъ, естественно, практическій характеръ; и такъ какъ установленіе оцѣнокъ столь же естественнымъ образомъ выпадаетъ на долю философіи, то и она принимаетъ *практическій* характеръ: она становится *относительной* или *абсолютной прагматикой*. Такимъ образомъ, телеологизмъ въ исторіи подготавливаетъ историзмъ въ философіи, а историзмъ

<sup>1)</sup> Въ этомъ отношеніи ничему не можетъ помочь и та „методологическая чистота“ исторіи, къ которой стремится Hessen (см. Individuelle Kausalität S. 27); разъ исторія методологически построена на оцѣнкѣ, т.-е. въ конечномъ счетѣ на эмоционально-волевомъ переживаніи, то никакая методологическая чистота уже не можетъ освободить ее отъ отъ этого; ср. Rava: Il valore della storia (1909) p 116 s.s.; 124. sc.; La classificazione delle scienze (1904) p. 140 ss.

<sup>2)</sup> Benedetto Croce: Filosofia dello Spirito; II <sup>2</sup> (1909) p. 2934 s. s.



въ философіи неизбежно ведетъ къ ея прагматизации, къ прагматическому этизму, съ чѣмъ мы и встрѣчаемся у Риккертта и у всѣхъ близкихъ ему по направленію своему мыслителей.

## VI.

Итакъ, логика (философія) и логическое находятся у Риккертта во всѣхъ отношеніяхъ въ зависимости отъ исторіи. Правда, покажется эта зависимость далеко еще не такъ обнаружилась въ его системѣ, какъ зависимость отъ психологіи. Но это нужно приписать простой неразработанности у него вопроса объ отношеніяхъ между логикой (философіей) и исторіей, а не какой-либо принципиальной особенностью. И по предмету своему и по методу, логика (философія) приходитъ въ постоянное соприкосновеніе съ исторіей, вступаетъ съ нею въ тѣ или другія отношенія, пользуется ея услугами, матеріаломъ, результатами, схемами и т. п. и т. п. Такимъ образомъ, вопросъ о чистой логикѣ остается у Риккертта и съ этой стороны совершенно открытымъ. Хотя вопросъ этотъ въ связи съ исторіей, повторяемъ, почти еще не разработанъ Риккерттомъ, но исходъ всякой его разработки на почвѣ той позиціи, которая занята Риккерттомъ, можно легко предвидѣть, имѣя передъ своими глазами примѣръ разработки имъ того же вопроса въ связи съ психологіей.

И историческое есть бытіе подобно психическому; и оно можетъ быть объединено съ логическимъ въ концѣ концовъ только чудомъ, загадочной и непостижимой связью непосредственнаго переживанія, которая для философа и ученаго должна постоянно оставаться *неразрѣшеннымъ противорѣчьемъ*.—Такимъ образомъ, и по отношенію къ исторіи логика не занимаетъ у Риккертта должнаго положенія. Цѣнности не всецѣло независимы отъ бытія; онѣ не свободны отъ бытія историческаго. Логическое не всецѣло обосновываетъ бытіе, такъ какъ есть такой видъ бытія, который можетъ находиться съ логическимъ въ иныхъ еще отношеніяхъ. Отсюда слѣдуетъ, что вопреки требованію построить философію, какъ независимую формальную систему цѣнностей, Риккертъ строитъ ее въ зависимости отъ исторіи, отъ одного изъ возможныхъ матеріаловъ философскаго разсмотрѣнія.

Что философія (логика) находится у Риккертта въ зависимости отъ психологіи и исторіи и только именно отъ нихъ, это имѣетъ свой глубокой смыслъ. Ибо *между психологіей и исторіей*

*протягиваются при этомъ невидимыя нити.* И дѣйствительно, телеологическій методъ пропитанъ психологическимъ, такъ какъ основывается на оцѣнкѣ, на субъектѣ. Въ этомъ пунктѣ психологія и исторія сталкиваются другъ съ другомъ въ ихъ отношеніи къ философіи; ибо исторію сближаетъ съ философіей главнымъ образомъ именно этотъ пунктъ. Философія можетъ исходить у Риккерта и изъ психологіи и изъ исторіи какъ разъ потому, что ея основной мотивъ есть оцѣнка, т.-е. въ конечномъ счетѣ психическій моментъ. Этотъ психическій моментъ, слишкомъ явный при исхожденіи изъ психологіи, искусно драпируется при исхожденіи изъ исторіи. Но и здѣсь онъ даетъ себя знать въ томъ общемъ призывѣ къ чуду единенія бытія и цѣнности, къ которому прибѣгаетъ Риккертъ въ концѣ-концовъ, и въ которомъ психологическій моментъ сказывается въ формѣ принципа переживанія <sup>1)</sup>. Такъ что всякій историзмъ и всякій практицизмъ въ конечномъ счетѣ есть тоже психологизмъ.

Философія страдаетъ у Риккерта повсюду и всегда по существу отъ него—психологизма. Только тогда, когда Риккертъ сумѣетъ въ своемъ философскомъ мышленіи совершенно освободиться отъ всякаго психологизма, только тогда сможетъ онъ пребороть и дуализмъ бытія и цѣнности; ибо дуализмъ этотъ непреборимъ теоретически (и оказывается преборимымъ душевно) для Риккерта какъ разъ только въ этомъ пунктѣ отношенія между психическимъ (а также историческимъ) бытіемъ и цѣнностью. Особое философское отношеніе къ психическому мѣшаетъ Риккертю избавить свою философію отъ противорѣчій. Будь философія Риккерта свободна отъ основныхъ психологистическихъ aspiraцій, ему не пришлось и не понадобилось бы для возведенія зданія философіи прибѣгать ни къ какимъ положительнымъ систематическимъ подходнымъ путямъ или устанавливать философское (логическое) какъ-либо иначе, чѣмъ однимъ и тѣмъ же гомогеннымъ философскимъ методомъ.

### 3. Философія, какъ наука.

#### I.

Философія должна быть наукой. Гарантировать ей научную физіономію,—вотъ задача, которую ставитъ себѣ Риккертъ. А это

<sup>1)</sup> См. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* S. 56 ff.

возможно лишь тогда, когда, во-первыхъ, въ противоположность наивному мышленію философія будетъ опираться на строгіе критеріи, т.-е. когда она будетъ свободна отъ вліянія всѣхъ внѣ-познавательныхъ мотивовъ, какъ-то: эмоциональныхъ, волевыхъ, религіозныхъ, эстетическихъ и пр.; во-вторыхъ же,—когда она будетъ строго отграничена отъ другихъ наукъ, т.-е. будетъ обладать полной методической самостоятельностью. Другими словами, философія должна имѣть свой опредѣленный методъ, свой опредѣленный предметъ, свои опредѣленныя задачи. Тогда она будетъ независимой отраслью научнаго познанія, стоящей въ ряду другихъ независимыхъ научныхъ дисциплинъ. Отправляясь вмѣстѣ со всѣми отдѣльными науками отъ одного и того же матеріала, философія должна выбирать согласно своимъ своеобразнымъ цѣлямъ изъ него только то, что ей подходитъ, обрабатывать это избранное сообразно своему особенному методу и, такимъ образомъ, строить свой собственный предметъ. Однимъ словомъ, при анализѣ философіи, какъ науки, не слѣдуетъ относиться къ ней сколько-нибудь иначе, чѣмъ ко всѣмъ другимъ наукамъ: и она должна быть подвергнута методологическому изслѣдованію.

Методологическое изслѣдованіе есть, по Риккертю, изслѣдованіе образованія понятій (Begriffsbildung) въ ихъ научной значимости <sup>1)</sup>. Философія, стало быть, должна быть разсматриваема, какъ методическая система понятій, и къ ней должны быть соответственно предъявлены всѣ тѣ требованія, которыя предъявляются Риккертю къ образованію понятій вообще. Къ сожалѣнію, какъ мы это уже много разъ отмѣчали, Риккертъ почти не касается методологической структуры философіи, т.-е. философскаго образованія понятій, и потому, естественно, не только не рѣшаетъ, но даже и не чувствуетъ тѣхъ трудностей своей методологической позиціи, которыя съ наибольшей ясностью и рѣзкостью выступаютъ именно при примѣненіи его методологическихъ ученій къ наукамъ—философіи. Такъ что въ критикѣ Риккертова понятія философіи намъ придется идти самостоятельно не только по отношенію къ самой критикѣ, но и по отношенію къ ея объекту—матеріалу, такъ сказать, реконструировать гипотетически самый взглядъ Риккерта.

1) Ср. Gegenstand d. Erkenntniss <sup>2</sup> (1904) S. 205 ff.

## II.

Философія, какъ наука, есть образованіе понятій. Что такое образованіе понятій, по Риккерту?—Образованіе понятій есть *удаленіе* отъ безконечно-многообразной, непосредственно-данной дѣйствительности съ цѣлью такъ или иначе, въ зависимости отъ избранной предварительно точки зрѣнія, *упростить* это безконечное многообразіе и сдѣлать этимъ его доступнымъ тому или другому пониманію. Образовывать научно понятія значитъ извѣстнымъ способомъ обрабатывать многообразную дѣйствительность и создавать, такимъ образомъ, совсѣмъ особую конструкцію, именуемую наукой. Эта конструкція, вобравъ въ себя нѣкоторую дозу дѣйствительности, матеріала, живетъ своей *независимой жизнью* благодаря независимости тѣхъ критеріевъ, которые положены въ ея основаніе. И независима она не только отъ другихъ подобныхъ ей конструкцій, но и отъ самой дѣйствительности, по отношенію къ которой она знаменуетъ собою удаленіе и упрощеніе. Такъ что говорить, что наука познаетъ дѣйствительность, не соотвѣтствуетъ положенію дѣла, если подъ познаніемъ разумѣется по возможности наиболѣе точное усвоеніе такой дѣйствительности (какъ то имѣетъ мѣсто обыкновенно). Въ обычномъ смыслѣ слова «познавать», наука Риккерта не познаетъ дѣйствительности, *а передѣлываетъ ее по предварительно принятому масштабу*. Познается дѣйствительность въ такомъ случаѣ только непосредственно, въ созерцаніи или переживаніи, гдѣ она присутствуетъ во всемъ своемъ безконечномъ многообразіи. Наука же старательно удаляется отъ такого непосредственнаго познанія и преслѣдуетъ, очевидно, иныя познавательныя цѣли.—Такимъ образомъ, въ основаніе методологическихъ взглядовъ Риккерта положень *рѣзкій дуализмъ дѣйствительности и понятія*. Наука хоть и исходитъ изъ дѣйствительности, но преслѣдуетъ другія цѣли. Она оставляетъ данность и непосредственную познаваемость дѣйствительности въ сторонѣ, чтобы строить «недѣйствительныя», но зато значимостныя конструкціи. Сфера наука—понятія лежитъ, стало быть, внѣ сферы дѣйствительности—созерцанія <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. *Rickert: „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“* (1910) S. 27 ff. априорная методическая сущность науки называется здѣсь прямо „предразсудкомъ“ (см., напр., стр. 35), *Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung* (1902) S. 1—145 (2 Aufl. S. 1—118).

*Философія есть тоже наука. Философія есть тоже образование понятій. Следовательно, философія есть тоже обработка действительности, отправляющаяся отъ нея, но сознательно уходящая вдаль.* Философія есть отдѣльная наука съ определенной и своеобразной цѣлью, съ особеннымъ предметомъ и особымъ методомъ. Ея «отдѣльность» зависитъ отъ ея «отдѣльной» цѣли, устанавливается ея «отдѣльнымъ» методомъ, выражается въ ея «отдѣльномъ» предметѣ. Философія есть образование понятій; значитъ, между нею и дѣйствительностью лежитъ *та же пропасть*, что и между дѣйствительностью и любой другой наукой; значитъ, она не можетъ быть наукой о дѣйствительности въ большей степени, чѣмъ любая другая научная дисциплина; значитъ, она есть наука не о дѣйствительности, а «отъ» *дѣйствительности*; и если она, тѣмъ не менѣе, обозначается Риккертомъ (будучи взята въ той своей части, которая именуется логикой), какъ наука «объ» объективной дѣйствительности, то подъ этой объективной дѣйствительностью нужно разумѣть не ту дѣйствительность, «отъ» которой она подобно всѣмъ другимъ наукамъ отправляется, чтобы удалиться отъ нея, а ту дѣйствительность, «къ» которой она хочетъ придти послѣ длительного періода работы въ понятіяхъ <sup>1)</sup>. Потому эту объективную дѣйствительность философіи вполне правильно называть вмѣстѣ съ Риккертомъ *теоретико-познавательнымъ эквивалентомъ*. И дѣйствительно, это—только такой эквивалентъ, а не сама многообразная дѣйствительность.

Но въ то же время не надо забывать и того, что равноцѣнными эквивалентами являются всѣ другія конструкции понятій, производимыя въ другихъ научныхъ дисциплинахъ; это значитъ, что названіе теоретико-познавательной дѣйствительности объективной дѣйствительностью *нисколько не сблизаетъ ее съ той дѣйствительностью, изъ которой исходятъ всѣ науки, что теоретико-познавательная дѣйствительность такъ же далека отъ безконечно-многообразной дѣйствительности созерцанія и переживанія, какъ и «природа» естественныхъ наукъ и «міровой исторической процессъ» истории*; это значитъ, что ее совсѣмъ не слѣдуетъ называть «теоретико-познавательной» дѣйствительностью, такъ какъ такое названіе слишкомъ нарушаетъ ея истинную *удаленность* отъ

<sup>1)</sup> И которая есть не что иное, какъ система формъ, предпосылокъ научнаго познанія вообще.

дѣйствительности и ставитъ ее какъ будто бы въ болѣе близкую связь съ многообразной дѣйствительностью созерцанія. Между тѣмъ, никакая болѣе близость здѣсь недопустима: мѣръ понятій, по Риккерту, однаково и, притомъ, абсолютно удаленъ отъ дѣйствительности переживанія; удалена отъ этой послѣдней, потому, и наука философія (логика).

### III.

Но въ такомъ случаѣ мы не въ правѣ согласиться съ другой стороной Риккертовскаго трактованія философіи (логики). А именно, Риккертъ хочетъ, чтобы философія (логика) обрабатывала дѣйствительность созерцанія съ другой стороны, чѣмъ всѣ остальные науки,—со стороны ея формъ, не со стороны ея содержанія; далѣе, Риккертъ хочетъ, чтобы обработка созерцательной дѣйствительности со стороны ея формъ, дающая въ результатъ вышеупомянутый гносеологическій эквивалентъ дѣйствительности, проникала въ *истинную сущность* этой дѣйствительности (въ противовѣсъ обработкѣ, производимой всѣми другими науками).

Въ обоихъ случаяхъ мы не можемъ пойти за Риккертомъ, разъ усвоивъ себѣ, какъ мы это сдѣлали только что, *его* основные взгляды на отношеніе между наукой и дѣйствительностью. Во-первыхъ, если мы предположимъ, что дѣйствительность созерцанія имѣетъ съ одной стороны формы, а съ другой содержанія, то мы уже подвергнемъ ее этимъ извѣстной обработкѣ въ понятіяхъ или вложимъ въ ея дѣвственную созерцательность претенціозность философскаго противоположенія между формой и содержаніемъ—(или, можетъ быть, это противоположеніе не есть продуктъ теоріи и созерцается непосредственно?!). Во-вторыхъ, философская обработка дѣйствительности не имѣетъ никакихъ основаній предполагать, что она истиннѣе и ближе къ созерцательной дѣйствительности, чѣмъ любая другая обработка.—Что парадоксально при этомъ, такъ это то, что даже и въ томъ случаѣ, если философія (логика) будетъ разсматривать себя, какъ философское образованіе понятій, проникающее въ самое существо созерцательной дѣйствительности,—что и въ этомъ случаѣ она на дѣлѣ будетъ *удалять* отъ нея, *такъ какъ самое представленіе объ истинной сущности дѣйствительности составлено*

изъ понятій и, значитъ, неизбежно удалено отъ этой сущности <sup>1)</sup>. Стало-быть, въ самомъ предположеніи философскаго проникновенія въ дѣйствительность лежитъ противорѣчіе: въ дѣйствительность не проникають, ее не постигаютъ, а созерцають, переживаютъ. Дѣйствительность разъ навсегда отдѣлена исходнымъ дуализмомъ Риккерта отъ понятія, отъ всякаго понятія; значитъ, и отъ философскаго (логическаго) образованія понятій; значитъ, и отъ философіи—науки.

Но если это такъ, если философія (логика) есть только одна изъ наукъ и подобна другимъ наукамъ въ своемъ отношеніи къ дѣйствительности, то въ такомъ случаѣ она *не выполняетъ* своей другой научной задачи: она не въ состояніи реабилитировать человѣческое знаніе, — другія науки, въ ихъ претензіяхъ на объективность и истинность. Установленіемъ абсолютной пропасти между наукой и дѣйствительностью устанавливается пропасть и между отдѣльными науками, не совпадающими въ своихъ цѣляхъ. И эта новая пропасть особенно разъединяетъ между собой науки матеріальныя, т. - е. естествознаніе и исторію, съ одной стороны, и науку формальную, т. - е. философію, съ другой. Ссылка на то, что всѣ науки объединяются еще на общемъ своемъ матеріалѣ—дѣйствительности, не имѣетъ серьезнаго значенія, такъ какъ матеріалъ этотъ служитъ лишь исходомъ обработки въ понятіяхъ и фигурировать въ видѣ критерія объективности не можетъ уже потому, *что всякій критерій есть критерій понятій и въ понятіяхъ*, а не критерій созерцанія, которому въ наукѣ-философіи (логикѣ), какъ и въ любой другой наукѣ, не можетъ быть, согласно Риккерту, придаваемо никакого вѣса <sup>2)</sup>. Если философія, такимъ образомъ, строить объективную дѣйствительность, какъ система формъ, то эта конструкція есть только и только конструкція понятій, стоящая рядомъ съ другими конструкціями и подобно имъ нуждающаяся въ обоснованіи и оправданіи, сама же въ себѣ не несущая гарантій, общихъ для всѣхъ возможныхъ конструкцій. Какъ исторія не гарантируетъ естествознанія и естествознаніе не гарантируетъ исторіи, такъ не гарантируетъ ни исторіи, ни естествознанія, и философія

1) Здѣсь съ замѣчательной ясностью обнаруживается основное противорѣчіе Риккертовскаго взгляда на науку.

2) Другое дѣло въ философіи-міросозерцаніи! Но это уже будетъ не наука. См. *Rickert: Vom Begriff der Philosophie (Logos I 1.)* S. 19-34.

(логика), если она взята, какъ особая, чисто формальная обработка объективной дѣйствительности созерцанія и какъ научная дѣятельность, конструирующая объективную дѣйствительность логическаго образованія понятій.

Однако, дуализмъ между понятіемъ и дѣйствительностью и простирающаяся отсюда гетерогенность отдѣльныхъ наукъ приводитъ еще къ худшимъ послѣдствіямъ. А именно, если понятіе никогда не постигаетъ дѣйствительности, какъ таковой, и если отдѣльныя науки суть гетерогенно-образованныя системы понятій, *то нѣтъ никакой возможности утверждать, что всѣ онѣ имѣютъ своимъ исходнымъ матеріаломъ созерцательную дѣйствительность.* Ибо для такого утвержденія было бы необходимо найти такой пунктъ, съ котораго можно было бы обозрѣть всѣ взаимоотношенія (съ основнымъ противопоставленіемъ понятія и дѣйствительности включительно). Между тѣмъ, такой пунктъ невозможенъ какъ разъ благодаря абсолютной различности понятія и дѣйствительности. Стоя въ дѣйствительности, нѣтъ возможности постичь и понятіе, стоя въ понятіи, нѣтъ возможности постичь и дѣйствительность! Какъ нельзя сравнить между собою трансцендентный намъ міръ и его отображеніе въ насъ (благодаря чему рушится такъ называемая въ логикѣ «теорія отображенія»), такъ нельзя сравнить между собою и созерцательную дѣйствительность съ чуждымъ и удаленнымъ отъ нея, сообразно постороннимъ ей цѣлямъ, міромъ понятія. А разъ возможность всякаго сравненія исключается, то падаетъ всякая законность утвержденія, будто всѣ науки имѣютъ дѣло съ одной и той же дѣйствительностью. Въ такомъ случаѣ первоначальный дуализмъ неизбежно переходитъ въ *плюрализмъ независимыхъ познаній.* Ибо каждая наука живетъ за свой счетъ, не сообразуясь съ другими науками и не находя съ ними никакихъ точекъ соприкосновенія по своему матеріалу.<sup>1)</sup>

Такимъ образомъ, примѣненіе ученія Риккерта о сущности научнаго познанія къ философіи приводитъ къ отрицанію за послѣдней права претендовать на разрѣшеніе той задачи, кото-

<sup>1)</sup> Даже если понимать объективную дѣйствительность, какъ цѣль познанія, и отдать, при этомъ, ея построеніе въ руки философіи (логики), то и тогда нельзя будетъ считать ее общей цѣлью всѣхъ наукъ, ибо каждая изъ наукъ опредѣляется своимъ образованіемъ понятій; ставить имъ такую цѣль—значило бы навязывать имъ философское образованіе понятій!



рая ставится ей Риккертомъ: *философія не въ состояніи гарантировать и оправдать объективность и истинность, какъ дѣйствительности, такъ и другихъ наукъ. Она замкнута въ стѣнахъ своего собственнаго образованія понятій и въ силахъ обосновать только себя самое, исходя изъ своихъ особыхъ цѣлей.*

## IV

Однако, въ связи съ установленіемъ этихъ цѣлей и уясненіемъ логической природы философіи (логики), которыми Риккертъ занимался особенно въ послѣднее время, сущность философски-научнаго мышленія получила у него новую формулировку <sup>1)</sup>. И эта новая формулировка можетъ претендовать на то значеніе, въ которомъ, повидимому, приходится отказать только-что разсмотрѣнной прежней формулировкѣ ея Риккертомъ. *Философія опредѣляется теперь, какъ наука о цѣнностяхъ вообще*, — логика, какъ наука о теоретическихъ цѣнностяхъ. Построить, отыскать, выявить, создать систему теоретическихъ цѣнностей является задачей логики. Этимъ она ограничивается отъ всѣхъ остальныхъ наукъ, какъ *наукъ о бытіи*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не порываетъ съ ними связи, такъ какъ онѣ, эти науки, являются ея непосредственнымъ предметомъ. Отдѣльныя науки о бытіи обрабатываютъ созерцательную бесконечно-многообразную дѣйствительность; философія же интересуется только самимъ процессомъ познанія съ его познавательной, т.-е. формальной стороны, не соприкасаясь съ дѣйствительностью созерцанія не посредственно. Она достигаетъ этой дѣйствительности лишь черезъ анализъ научнаго мышленія, когда ей приходится спрашивать о познавательныхъ предпосылкахъ науки, а, стало-быть, и о познавательныхъ предметахъ или формахъ даннаго наукѣ матеріала <sup>2)</sup>.

Эта новая формулировка существа науки-философіи страдаетъ, однако, *тѣми же недостатками*, что и первая. Во-первыхъ, въ виду отграниченія философіи (логики) отъ созерцательной дѣйствительности, рядомъ съ логикой возникаетъ новая философская дисциплина, — теорія познанія (раньше съ нею совпадавшая),

<sup>1)</sup> Въ извѣстныхъ уже намъ двухъ новыхъ статьяхъ его въ Kantstudien и Logos'ѣ.

<sup>2)</sup> см. Vom Begriff der Philosophie (Logos I. 1.) 1-19 Hesse: Individuelle Kausalität (1909). S. 145 f.

по своимъ задачамъ надѣленная какъ разъ тѣми же противорѣчїями, которыя мы выше отмѣтили по отношенію къ логикѣ <sup>1)</sup>.—Во вторыхъ, и вторую формулировку приходится сопоставить съ Риккертскимъ взглядомъ на науку. А изъ этого получается слѣдующее: философія есть наука своеобразная, со своимъ методомъ — цѣнно-телеологическимъ, со своими научными цѣлями—теоретическими цѣнностями; если отдѣльныя науки, какъ системы особыхъ образованій понятій, представляютъ собою матеріаль философіи (логики), то по своей природѣ она должна удаляться отъ нихъ, упрощая ихъ и преобразовывая согласно своимъ цѣлямъ; такъ что въ результатѣ теоретическая философія столь же мало можетъ быть занята отдѣльными науками, сколь мало она могла быть занята созерцательной дѣйствительностью: не отдѣльныя науки реконструируетъ она, а создаетъ свои собственныя конструкціи познанія; если же отдѣльныя науки, какъ системы особыхъ образованій понятій, суть не матеріаль, а предметъ, т.-е. конечная цѣль теоретической философіи, то онѣ конструируются философіей сообразно ея особому методу <sup>2)</sup> и никакъ не могутъ совпадать съ тѣми, что обычно зовется отдѣльными науками; въ этомъ случаѣ повторяется та же исторія, что съ созерцательной дѣйствительностью; нельзя установить эквивалентности между отдѣльными науками, какъ онѣ существуетъ каждая за свой счетъ, и тѣми отдѣльными науками, которыя намъ преподноситъ теоретическая философія, какъ продуктъ своей конструкціи; въ обоихъ случаяхъ, значитъ, міръ теоретической философіи или логики представляетъ собою нѣчто замкнутое и самобытное, изъ метода философіи рождающееся. Съ фактически существующими живыми науками, этотъ міръ, на почвѣ Риккертской философіи, не можетъ имѣть никакого общенія: онъ *отдѣленъ отъ нихъ непреходимой стѣнной философскаго (логическаго) образованія понятій*.—Наконецъ, въ-третьихъ, такъ какъ отдѣльныя науки методологически замкнуты каждая въ свой методическій кругъ и не знаютъ одной общей созерцательной дѣйствительности въ сферѣ Риккертова ученія о наукѣ, и такъ какъ теоретическая философія, устанавливающая теоре-

1) Такого рода теорію познанія Риккертъ называетъ теперь трансцендентальной психологіей; см. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* S. 3-8, 47-62.

2) Т.-е. суть продукты философскаго образованія понятій, а не своего собственнаго.

тичeskія цѣнности, не знаетъ, какъ мы это только что видѣли, никакихъ отдѣльныхъ наукъ, которыя были бы самостоятельны и независимы отъ нея, то отсюда съ полной очевидностью слѣдуетъ, что *эта философія не можетъ имѣть съ дѣйствительностью созерцанія никакихъ точекъ соприкосновенія*. Такимъ образомъ, въ результатѣ получается либо совпаденіе теоретической философіи и съ отдѣльными науками и съ дѣйствительностью и, такимъ образомъ, столь чуждый Риккертупу *абсолютный монизмъ*, или полнѣйшее распаденіе, полнѣйшій развалъ между теоретической философіей, отдѣльными науками и дѣйствительностью и, такимъ образомъ, нежеланный для Риккерта *абсолютный плюрализмъ*.

Слѣдовательно, на почвѣ Риккертской теоріи понятія и дѣйствительности теоретическая философія не въ состояніи дать себѣ безпротиворѣчиваго отчета въ существенныхъ отношеніяхъ и моментахъ познанія. Если теоретическая философія (логика) хочетъ быть наукой въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ науку Риккертъ, то она не можетъ удовлетворить другихъ требованій, предъявляемыхъ имъ къ ней, не въ состояніи разрѣшить тѣхъ задачъ, которыя онъ ей ставитъ въ первую голову. Если теоретическая философія хочетъ рѣшить свои проблемы, проблемы научности и объективной дѣйствительности, проблемы критеріевъ объективности и истинности, то она должна оставить сферу Риккертской «науки», должна стать «ненаучной» въ этомъ Риккертскомъ смыслѣ, должна «ненаучно» рѣшать свои вопросы. И первымъ дѣломъ она должна отказаться отъ психологическаго по существу своему противопоставленія понятія и дѣйствительности.

## V.

Это противопоставленіе, какъ будто бы внѣшнее самой философіи, обнаруживается *внутри ея въ видѣ противопоставленія цѣнности и бытія*. Наука вообще направляется на бытіе, на дѣйствительность, и обрабатываетъ ее; философія, какъ особая наука, направляется на науку вообще. И между наукой вообще,—предметомъ теоретической философіи, и созерцательной дѣйствительностью,—предметомъ науки вообще, пролагается глубокая бездна. <sup>1)</sup> О томъ, что и теоретическая философія есть наука и,

<sup>1)</sup> Мы имѣемъ здѣсь въ виду не старую, а новую формулировку, данную Риккертомъ философіи.

стало быть, ужъ не такъ-то отлична отъ другихъ наукъ, позабывается: остается только непреборимое противопоставленіе по предмету. При этомъ важно, что противопоставленіе это лежитъ въ философіи, присуще ей самой: *сама философія и только она сознаетъ основной дуализмъ цѣнности и бытія, понятія и дѣйствительности*. И потому только она сама и можетъ такъ или иначе отнестись къ этому дуализму. Между тѣмъ, какъ наука, она лишена всякаго отношенія къ нему. Ибо, какъ наука, она есть наука о цѣнностяхъ, опредѣлена всецѣло моментомъ цѣнностно-телеологическаго метода и больше знать ничего не хочетъ. Такъ что дуализмъ этотъ, утверждаемый ею въ устахъ Риккерта, чуждъ ей въ дѣйствительности, если она хочетъ быть вѣрна своей методической структурѣ; въ противномъ случаѣ философія была бы опредѣлена этимъ дуализмомъ въ самой своей работѣ: она была бы тогда наукой не о цѣнностяхъ, а о *противопоставленіи цѣнностей и дѣйствительности*. А это противорѣчитъ ея самоопредѣленію у Риккерта. Если дуализмъ присущъ, стало-быть, философіи (логики), то онъ присущъ ей не какъ наукѣ, а какъ не-наукѣ. И разрѣшенія его нужно ждать, потому, не отъ философіи какъ науки о цѣнностяхъ, а отъ философіи какъ примирительницы этого основного противопоставленія. Какъ наука, философія выходитъ изъ своихъ рамокъ, когда начинаетъ говорить объ этомъ дуализмѣ. Тѣмъ болѣе должны быть запрещены ей всякія попытки его разрѣшенія.

Мы не станемъ останавливаться на возможномъ выдѣленіи изъ сферы теоретической философіи теоріи познанія, какъ особой дисциплины, посвященной разсмотрѣнію и разрѣшенію вышеозначеннаго дуализма; ибо само собою разумѣется, что дуализмъ, разрѣшенный внутри этой новой дисциплины, долженъ всплыть на поверхность гдѣ-нибудь *внѣ ея*, въ силу самой природы понятія и его образования. И дѣйствительно, дуализмъ, побѣжденный (какъ мы можемъ предположить, ни на чемъ, впрочемъ, не основываясь) въ теоріи познанія, съ новой силой возрождается въ лицѣ противопоставленія логики и теоріи познанія, какъ двухъ гетерогенныхъ и непримиримыхъ вѣтвей теоретической философіи: логика будетъ опредѣляться, при этомъ, методическимъ моментомъ *цѣнности*, теорія познанія — методическимъ моментомъ *антагонизма между цѣнностью и бытіемъ*. И ничто не даетъ намъ права сблизать эти столь разныя методическія

дисциплины, если мы хотимъ быть безпристрастны и не руководствоваться какими-либо произвольными предпосылками вродѣ утвержденія, что обѣ дисциплины въ конечномъ счетѣ имѣютъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же предметомъ (какое утвержденіе одинаково произвольно на протяженіи всѣхъ ученій Риккерта и одинаково недопустимо въ силу его основного взгляда на образование понятій и на сущность науки).

Однимъ словомъ, всякая попытка разрѣшить дуализмъ цѣнности и бытія на почвѣ философіи-науки будетъ только паллиативомъ, *новымъ передвиженіемъ проблемы вглубь или вверхъ*, но не разрѣшеніемъ; ибо разрѣшенію тутъ препятствуетъ основной антагонизмъ понятія (науки) и дѣйствительности (ся предмета),— антагонизмъ уже самъ по себѣ *ненаучный и нефилософскій*. Чтобы разрѣшить его, философія должна вернуться туда, откуда она его почерпнула,—къ переживанію <sup>1)</sup>. Другими словами, чтобы быть научной въ смыслѣ Риккерта, теоретическая философія должна стать *не-научной!* Это особенно ясно въ связи съ первой формулировкой существа философскаго познанія. А именно, философія должна изучить дѣйствительность съ другой стороны, чѣмъ такъ наз. частная наука,—со стороны формальной, и тѣмъ самымъ обосновать и науки и познанія вообще. Постичь же дѣйствительность со стороны формальной такъ, чтобы при этомъ формальность эта составляла самое ея существо и была, потому, главнымъ основаніемъ всѣхъ аспектовъ и обработокъ дѣйствительности, нельзя при помощи понятій и черезъ нихъ; ибо, какъ мы это видѣли, понятія у Риккерта несутъ съ собою не проникновеніе, а удаленіе, не постиженіе и объединеніе, а *отвлеченіе и разведеніе*. Постичь дѣйствительность, потому, такъ, чтобы она послужила объединяющей основой для пониманія всего познанія, можно только внѣ понятія, внѣ науки, и, слѣдовательно, въ переживаніи, т.-е. въ самой дѣйствительности.

Только переживаніе приноситъ съ собою то единство, въ которомъ тонуть и погибаютъ различія, производимыя понятіемъ. Только въ переживаніи соединяются между собою цѣнность и бытіе, понятіе и дѣйствительность. Только въ переживаніи философія (логика) примиряется сама съ собою. Только въ пере-

<sup>1)</sup> См. Zwei Wege d. Erkenntnistheorie S. 56 ff; Vom Begriff der Philosophie (Logos I 1) S. 21 f.

живаніи разрѣшаются всѣ проблемы философіи и среди нихъ самая главная: проблема единства познанія. Къ такому результату приходитъ философское мышленіе Риккерта въ силу тѣхъ противорѣчій, которыя оно кладетъ въ свое основаніе. И вполне естественно, что и самъ этотъ результатъ есть не что иное, какъ *противорѣчіе и притомъ самое глубокое и самое недопустимое*. Философія должна ждать и обоснованія и оправданія и завершенія отъ переживанія! Философія должна достигать своего совершенства въ философскомъ ученіи о переживаніи, въ ученіи о міровоззрѣніи! Философія должна научить философски или научно переносить себя на точку зрѣнія чистаго переживанія, должна научить философски, т. - е. научно, оцѣнивать чистое переживаніе! Философія должна умѣть использовать переживаніе въ своихъ цѣляхъ, взять отъ ненаучнаго научный элементъ!— Задача поистинѣ невыполнимая! Трудъ поистинѣ Сизифовскій! Противорѣчіе поистинѣ непреодолимое! *Ибо,—если держатся основныхъ установленій Риккерта,—или мы будемъ образовывать понятія и позабудемъ о переживаніи, или мы будемъ переживать и позабудемъ объ образованіи понятій*. И такимъ же образомъ должна поступить и философія. Иначе она рискуетъ все время путаться въ тѣхъ противорѣчіяхъ, изъ которыхъ ей не будетъ никакого выхода.

Своей конечной апелляціей къ переживанію Риккертъ, какъ онъ самъ выразится, кладетъ во главу угла философіи чудо, загадку, непостижимое <sup>1)</sup>. Чтобы быть послѣдовательнымъ, ему нужно было бы разъ и навсегда запереться въ этомъ чудѣ и жить *религіознымъ переживаніемъ*. Вмѣсто этого, онъ (а вмѣстѣ съ нимъ и такіе мыслители, какъ Бергсонъ, Мюнстербергъ, Конъ, Липпсъ, Дильтей, Зиммель и др.) приставляютъ къ этому чуду, этой загадкѣ, не разрѣшивъ ея, понятіе и, такимъ образомъ, дѣлаютъ на фундаментѣ переживанія искусственную, абсолютно чуждую фундаменту надстройку. Какъ будто понятіе можетъ что-нибудь разъяснить въ переживаніи?! Какъ будто переживаніе можетъ хоть чѣмъ-нибудь помочь понятію?! Вполнѣ естественно, что для понятія въ переживаніи лежитъ чудо, загадка, нѣчто совершенно гетерогенное. *Но совершенно противоположно стремленіе понятія достигнуть этого чуда*. Совершенно про-

1) Zwei Wege d. Erkenntnisth. S. 56.

тиво-естествененъ тотъ скачокъ, который дѣлаетъ Риккертъ въ понятіи изъ одной сферы въ другую и который кончается, какъ мы видимъ, паденіемъ въ пропасть ничѣмъ неоправдываемого самопротиворѣчія. Если переживание и годится въ качествѣ основного рычага какой-нибудь философіи, то во всякомъ случаѣ это *не* можетъ имѣть мѣсто въ философіи-наукѣ. Переживание не примиряетъ, какъ надѣется Риккертъ, дѣйствительности съ понятіемъ, ибо оно совсѣмъ не знаетъ понятія. Переходъ отъ философіи-науки, отъ ея основного дуализма между цѣнностью и бытіемъ, къ переживанію,—*переходъ призрачный, ибо переживание, по своему опредѣленію у Риккерта, лежитъ абсолютно по ту сторону всего этого.* И воссоединеніе его съ философіей-наукой въ какомъ бы то ни было смыслѣ есть его прямое и совершенное нарушеніе.

Такимъ образомъ, попытка Риккерта преодолѣть присущій его философіи дуализмъ въ переживаніи приводитъ только къ новому противорѣчью: въ видѣ міровоззрѣнія Риккертъ предлагаетъ смѣсь непримиримыхъ мотивовъ, примиренныхъ *только на словахъ*, въ силу неясности смысла послѣднихъ. На самомъ же дѣлѣ то, что Риккертъ называетъ міровоззрѣніемъ, есть не соглашеніе цѣнности и бытія, а *только произвольное утвержденіе* такого соглашенія.

## VI.

Итакъ, философія, какъ ее представляетъ себѣ Риккертъ,—со всѣми ея особенностями, требованіями и проблемами, не можетъ быть наукой въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ науку нашъ философъ. *Примѣненіе Риккертовскаго понятія о понятіи къ образующей понятія философіи лишаетъ философію возможности дѣлать то, что она хочетъ у Риккерта и чего отъ нея хочетъ Риккертъ;* и если, совершая такое примѣненіе, Риккертъ не измѣняетъ соотвѣтственно своихъ требованій, то отсюда возникаетъ рядъ противорѣчій и непонятностей, побуждающихъ Риккерта искать ихъ разрѣшенія внѣ философіи-науки и такимъ образомъ впадать уже въ самое кричащее противорѣчіе. *Если философія хочетъ остаться философіей, то она не можетъ примириться съ требованіемъ: быть наукой въ смыслъ Риккерта, она должна стать выше науки, сдѣлаться сверхнаукой. Если философія хочетъ быть наукой въ смыслъ Риккерта, она должна отказаться отъ цѣлаго ряда задачъ*

*и сосредоточиться лишь на своих особенныхъ конструкціяхъ, отрицаясь тщательно отъ всего чуждаго работъ понятій. Или-или! Сосуществованіе между обѣими возможностями совершенно исключается.*

Что еще остается, такъ это исключеніе ихъ обѣихъ, отрицаніе и той и другой возможности. На этой точки зрѣнія стояла и стоитъ, какъ думается намъ, философія великихъ философовъ. Всѣ носители великой традиціи философской въ концѣ-концовъ отличали философію и отъ обработки понятій, въ свою очередь обрабатывающихъ дѣйствительность, и отъ переживанія, переживающаго непосредственно эту дѣйствительность. Лучшій примѣръ въ этомъ отношеніи—система Гегеля.—Но не объ этомъ теперь рѣчь! Для насъ въ этой нашей статьѣ важно признаніе, что Риккертскій дуализмъ есть результатъ его основныхъ учений и что благодаря этому дуализму то представленіе о философіи, которое имѣетъ Риккертъ, невозможно, а тѣ послѣдовательныя пониманія ея, которыя возможны на почвѣ его теоріи познанія (или какъ науки, или какъ переживанія), слишкомъ узки и совершенно бесплодны.

*Только отсутствіе специальной методологіи философіи позволяетъ Риккертю не замѣчать всего этого и, не беря противорѣчій во всей ихъ важности, мнимо разрѣшать ихъ при помощи новыхъ противорѣчій <sup>1)</sup>. Потому нашимъ наибольшимъ пожеланіемъ философіи Риккерта можетъ быть только пожеланіе такой методологіи.*

**Б. Яковенко.**

<sup>1)</sup> Впрочемъ, ученики и послѣдователи Риккерта, повидимому, довольны такимъ методомъ. Ср. *Hessen, Individuelle Kausalität* S. 57 f., 88., 104 f., 145 ff.



## Эстетическія теоріи Г. Спенсера и А. Бэна <sup>1)</sup>.

Наблюденія наши въ области слуховыхъ, зрительныхъ и пространственныхъ воспріятій имѣютъ цѣлью обоснованіе новой гипотезы о природѣ эстетическаго чувства, которая позволила бы намъ обратиться къ организациіи самостоятельныхъ опытовъ по эстетикѣ пространственныхъ воспріятій. Поэтому необходимо остановить предварительно вниманіе на нѣкоторыхъ эстетическихъ теоріяхъ, занимающихъ въ современной психологіи наибольшее видное мѣсто по своей полнотѣ и господствующее,—по своему вліянію; къ числу такихъ относится теорія Г. Спенсера и психологическая характеристика эстетическихъ чувствъ А. Бэна; вліяніе этихъ теорій очень значительно въ психологическихъ сочиненіяхъ Гейдингга, Сюлли, Рибо, Серджи и др.

Г. Спенсеръ, являясь въ своихъ трудахъ великимъ проводникомъ идеи эволюціи, остается вѣренъ своей основной точкѣ зрѣнія и въ психологіи. Его «Основанія психологіи» посвящены, главнымъ образомъ, изслѣдованію общихъ явленій психической жизни, свойственныхъ какъ человѣку, такъ и животнымъ; специальная психологія человѣка излагается кратко въ 8-й части этого сочиненія. Естественно, что и въ специальной психологіи человѣка вниманіе біолога-эволюціониста привлекается прежде всего тѣми ея сторонами, которыми подкрѣпляется идея послѣдовательнаго біологическаго развитія. Но если въ этомъ, съ одной стороны, слѣдуетъ признать одну изъ научныхъ заслугъ Г. Спенсера, то, съ другой, нельзя не видѣть опасности односторонняго примѣ-

---

<sup>1)</sup> Редакція печатаетъ посмертную статью своего глубокоуважаемаго сотрудника и многолѣтняго члена Психологическаго Общества, безъ дополненій и измѣненій, которыя, можетъ быть, были бы желательны въ настоящее время.

ненія біологической точки зрѣнія въ психологіи: при такомъ методѣ общіе факторы животной жизни, конечно, выступаютъ на первый планъ, между тѣмъ какъ высшія отправленія психической жизни человѣка, въ которыхъ коренятся основанія культуры и цивилизации, могутъ остаться безъ достаточнаго психологическаго освѣщенія.

Нигдѣ біологическая точка зрѣнія въ «Основ. псих.» Г. Спенсера не даетъ себя чувствовать въ такой степени, какъ въ главѣ, озаглавленной «Эстетическія чувства». Основное положеніе эстетической теоріи Г. Спенсера, излагаемой въ этой главѣ, состоитъ въ томъ, что всякая дѣятельность организма, не служащая *прямымъ* образомъ органическимъ процессамъ жизни, является, въ силу этого, бесполезной, безцѣльной даже въ томъ случаѣ, если бы было доказано, что эта дѣятельность, доставляя удовольствіе человѣку, вмѣстѣ съ тѣмъ, развиваетъ въ немъ психическія силы и способности, необходимыя для успѣха въ борьбѣ за существованіе. Съ этой точки зрѣнія эстетическая дѣятельность, не связанная съ удовлетвореніемъ органическихъ процессовъ жизни, признается, въ сущности, безцѣльной, бесполезной, продуктомъ избытка накопленныхъ силъ въ борьбѣ за существованіе. Ошибочность этого положенія вытекаетъ изъ преувеличенія важности прямыхъ, непосредственныхъ факторовъ приспособленія организма къ внѣшней средѣ, сравнительно съ факторами вторичнаго, косвеннаго приспособленія, въ пользованіи которыми заключается великое преимущество человѣчества надъ міромъ животныхъ. Допуская такое положеніе, авторъ какъ бы упускаетъ изъ виду, что всякая теоретическая дѣятельность, умственная или эстетическая, выходя изъ тѣсныхъ границъ ощущенія, питанія и непосредственнаго приспособленія къ внѣшней средѣ, обращается, подъ вліяніемъ социальныхъ условій жизни, въ положительный, самостоятельный факторъ развитія; этотъ факторъ, развивая необходимыя культурныя способности человѣка, облегчаетъ ему возможность не только приспособленія своего организма къ средѣ, но и приспособленія среды къ потребностямъ своей жизни въ большей мѣрѣ, нежели способны на это животныя. Поэтому всякая теоретическая дѣятельность, поддерживаемая, повидимому, лишь чувствомъ доставляемаго удовольствія, въ сущности оказывается великимъ орудіемъ косвеннаго культурнаго приспособленія человѣчества

къ болѣ успѣшной борьбѣ за существованіе. Признавая эстетическую дѣятельность и ея проявленія въ искусствѣ, вызывавшія со стороны человѣчества не менѣе усилій и жертвъ, нежели наука, нравственность и общественность, за дѣятельность бесполезную, не связанную ни съ какими дѣйствительными жизненными выгодами, авторъ впадаетъ въ прямое противорѣчіе съ основнымъ положеніемъ своей эволюціонной теоріи, по которой жизнь и ея развитіе есть не что иное, какъ процессъ постепеннаго приспособленія внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Это противорѣчіе обратило на себя вниманіе нѣкоторыхъ психологовъ, какъ, напримѣръ, Гюйо, Рибо,—хотя они, въ общихъ чертахъ, примиряются съ основными положеніями эстетической теоріи Г. Спенсера. Т. Рибо высказываетъ по этому поводу слѣдующія сомнѣнія: «Остается открытымъ вопросъ: какимъ образомъ эстетическая дѣятельность могла развиться? Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь по природѣ своей, по своему опредѣленію, она не могла имѣть своимъ стимуломъ пользы, такъ какъ возникла вслѣдствіе избытка дѣятельности и ничѣмъ не связана съ условіями индивидуальнаго существованія. . . Случай, представляемый эстетическимъ чувствомъ, единственный. Какимъ образомъ, среди суровой борьбы за существованіе, державшей въ тискахъ своихъ первобытное человѣчество, могло оно не только расцвѣсть, но продолжать жить и благоденствовать? Сказать, что оно удержалось и развилось потому, что имѣло въ своей основѣ инстинктивную потребность,—не значило бы дать отвѣтъ на вопросъ, ибо инстинктъ въ силу своей біологической беспомощности, долженъ бы былъ атрофироваться и уничтожиться, какъ органъ безъ функціи, а между тѣмъ произошло нѣчто противоположное<sup>1)</sup>».

Другое возраженіе, вызываемое этимъ положеніемъ теоріи Г. Спенсера, состоитъ въ томъ, что самыя понятія о *бесполезныхъ* движеніяхъ и объ *излишкѣ* накопленныхъ силъ едва ли имѣютъ за собою серьезныя научныя основанія. Если такъ называемыя бесполезныя движенія имѣютъ результатомъ освобожденіе нѣкоторой части нервной энергіи, то ими вносится нормальное, необходимое равновѣсіе между возстановленіемъ и тратой вещества, животное и человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ освобождаются отъ тягостнаго чувства бездѣйствія; слѣдовательно, эти движенія полезны для жизни какъ въ физическомъ, такъ и въ психиче-

1) *Th. Ribot*: Тамъ же, 327.

скомъ отношеніи. Можно ли, кромѣ того, провести объективное разграниченіе между необходимымъ и *излишнимъ* запасомъ накопленной энергіи; никакая дѣятельность или реакція организма невозможна безъ запаса энергіи; процессы жизни болѣе или менѣе сложныхъ организмовъ не представляются непрерывнымъ рядомъ прямыхъ приспособленій: въ то время какъ одинъ изъ органовъ занять какимъ-либо существеннымъ для жизни процессомъ, остальные, пользуясь запасомъ накопленныхъ силъ, могутъ получать и перерабатывать впечатлѣнія полезнымъ для жизни образомъ, давая возможность предвидѣть условія, благопріятныя или неблагопріятныя для жизни. Слѣдовательно, чѣмъ богаче организмъ такими запасами энергіи и чѣмъ развитѣе его нервная система, тѣмъ болѣе онъ огражденъ отъ случайностей, угрожающихъ жизни.

Слѣдующій затѣмъ шагъ въ эстетической теоріи Г. Спенсера, внушенный ему, по его словамъ, нѣмецкимъ писателемъ, составляетъ проведеніе въ ней основной аналогіи между эстетическою дѣятельностью и игрой человѣка и животныхъ,—имѣющее цѣлью генетически связать между собою эти два рода явленій, производя ихъ отъ одного общаго начала: избытка накопленныхъ силъ. Нервные центры, послѣ продолжительнаго періода возстановленія силъ, приходятъ сами собой въ состояніе чрезвычайной готовности къ разряженію, и Г. Спенсеръ съ полнымъ основаніемъ принимаетъ эти условія за толчокъ къ различнаго рода движеніямъ, не совсѣмъ основательно называемымъ имъ бесполезными, къ числу которыхъ онъ относитъ игры животныхъ и дѣтей. Такъ какъ единственная цѣль этихъ движеній—разряженіе накопленной силы, освобожденіе отъ бездѣйствія и неподвижности, то понятно, что въ этого рода движеніяхъ нельзя искать какой-либо правильной организаціи и сознательности: ихъ отличительный принципъ—случайность и беспорядочность. Проведеніе такой аналогіи для объясненія природы эстетическаго чувства, какъ чувства красоты и изящества, нельзя назвать особенно счастливою, кому бы эта мысль первоначально ни принадлежала—Шиллеру, Канту или Юму. Трудно найти что-нибудь болѣе противоположное по своей природѣ, нежели эстетическая организація движеній, съ одной стороны, и беспорядочное барахтанье борющихся между собой дѣтей или животныхъ,—съ другой. Эта противоположность бросается въ глаза съ перваго взгляда. Еще великій психологъ древности замѣтилъ, что красота состоитъ въ порядкѣ, соединен-

номъ съ величиной. «Почему,—спрашиваетъ Аристотель,—намъ доставляется удовольствіе ритмическими звуками и размѣреннымъ пѣніемъ разнаго рода? Не потому ли, что порядокъ въ движеніяхъ болѣе сроденъ нашей природѣ, нежели то, что беспорядочно <sup>1)</sup>. Нельзя къ этому не присоединить замѣчанія, что со временъ Аристотеля до нашихъ дней ритмъ, симметрія, гармонія, законмѣрность, пропорціональность, соотвѣтствіе и т. п. видовыя обозначенія *порядка* были тѣми понятіями, въ которыхъ большинство психологовъ не переставало видѣть выраженіе эстетическаго и искать его объясненія. Если большая часть современныхъ психологовъ, безъ различія школъ, склоняется къ усвоенію идеи игры, какъ руководящаго принципа для объясненія природы искусства, то, съ другой стороны, раздаются энергическіе голоса противъ такой идеи. Напримѣръ, кромѣ P. Souriau, сильно ограничивающаго примѣнимость этого принципа въ цитированномъ сочиненіи <sup>2)</sup>, M. Guau высказываетъ слѣдующій взглядъ: «Какъ бы ни казалось единодушнымъ согласіе школъ на счетъ отождествленія искусства и игры, позволительно задаться вопросомъ, дѣйствительно ли господствующей нынѣ теоріи удалось уловить истинную природу эстетическихъ чувствъ. Придавая слишкомъ большое значеніе удовольствію игры и чистаго созерцанія, желая устранить искусство отъ истины, правды, пользы и добра, и такимъ путемъ благопріятствуя дилеттантству, не проглядѣла ли эта теорія серіозной и, такъ сказать, жизненной черты истиннаго искусства? Это—важнѣйшій вопросъ, останавливающий на себѣ въ настоящее время вниманіе всѣхъ, заинтересованныхъ судьбами искусства вообще и поэзіи въ особенности». И въ другомъ мѣстѣ болѣе опредѣленно: «Игра, пустое упражненіе въ дѣятельности, далеко не составляя принципа красоты, сама въ себѣ заключаетъ нѣчто антиэстетическое; она требуетъ оправданія себѣ; въ ней надо видѣть безотчетный, временный разливъ дѣятельности, нѣчто въ родѣ нервнаго разряженія, полезнаго лишь въ свое время» <sup>3)</sup>.

1) *Bénard*: L'esthétique d'Aristote, 106.

2) Возраженія Souriau направлены не противъ всей теоріи Г. Спенсера, но лишь противъ ея части, касающейся граціозности.

3) *M. Guau*: Les problèmes de l'esthétique p.p. 5—6, 40. Въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія авторъ остается не всегда вѣренъ высказанному здѣсь отрицательному взгляду на игру.

А. Бэнъ также не раздѣляетъ мнѣнія Г. Спенсера въ этомъ пунктѣ. Игра слишкомъ далека, по его мнѣнію, отъ искусства и можетъ входить въ его составъ лишь какъ предметъ умственнаго воспроизведенія, идеализаціи. Игра и спортъ основаны на очень интенсивныхъ волненіяхъ преслѣдованія разрушительнаго, хищнаго характера. Наконецъ, можно допустить, по Бэну, что избытокъ накопленныхъ силъ утрачивается въ бездѣйствіи <sup>1)</sup>).

Когда Г. Спенсеръ, развивая далѣе свою мысль, останавливаетъ наше вниманіе на крысѣ, которая, будучи посажена въ клѣтку, инстинктивно грызетъ все, что ни попадется поблизости, на кошкѣ, инстинктивно упражняющей свои когти, на жирафѣ, которая въ неволѣ хватается языкомъ за крышу дома и двери, до которыхъ можетъ дотянуться, на играющихъ собакахъ, которыя преслѣдуютъ другъ друга, стараются повалить одна другую на землю, осторожно кусаясь и т. п.,—то мы готовы видѣть въ этихъ движеніяхъ результатъ двухъ факторовъ: избытка накопленной энергіи и унаслѣдованныхъ инстинктивныхъ привычекъ и рефлексовъ. Но мы отказываемся усмотрѣть въ этихъ движеніяхъ животныхъ выраженіе какого-либо *притворства* или чего-нибудь *вымышленнаго* съ ихъ стороны или, еще менѣе, *драматическое представленіе преслѣдованія добычи*. Объяснять факты такимъ образомъ—не значитъ ли переносить безъ достаточнаго основанія на низшую ступень біологической лѣстницы понятія, заимствованныя изъ высшихъ проявленій психической жизни человѣка, совсѣмъ не свойственныя животнымъ. Чтобы предположить въ этого рода движеніяхъ хотя бы проблески драматическаго искусства, надо было бы доказать, что животныя сознаютъ свою роль актеровъ, изображающихъ нѣчто постороннее для нихъ, а не выражаютъ лишь собственные, въ данную минуту, позывы и инстинкты; что они озабочены сколько-нибудь впечатлѣніемъ, производимымъ ихъ движеніями на зрителей или что, наконецъ, характеръ ихъ собственного удовольствія именно эстетическій. Въ движеніяхъ кошки, какъ и другихъ животныхъ, такъ же мало притворства и вымысла, когда она играетъ съ пойманной мышью, какъ въ тотъ моментъ, когда она ее съѣдаетъ, почувствовавъ аппетитъ. Вообще во всѣхъ этихъ движеніяхъ нѣтъ признаковъ желанія кому-нибудь подражать.

<sup>1)</sup> *A. Bain: Les émotions et la volonté, p. 227.*

Если играющія собаки кусаютъ другъ друга лишь слегка, то это объясняется способностью нервной диффузіи, не усиленной эмоціональнымъ возбужденіемъ.

Въ дѣтскихъ играхъ, вообще, можно найти ясныя проблески пробуждающагося эстетическаго чувства, но выдѣлить въ нихъ художественный факторъ, какъ нѣчто самостоятельное, очень трудно. Дѣтскія игры въ куклы, въ гости и т. п., на которыя указываетъ Г. Спенсеръ, какъ на сознательныя подражанія съ цѣлью драматическаго представленія, существенно отличаются отъ драматическаго искусства. Последнее доставляетъ удовольствіе взрослымъ зрителямъ и актерамъ подъ условіемъ сходственнаго воспроизведенія жизни, и удовольствіе соотвѣтствуетъ степени осуществленія этого сходства. Дѣти же въ своихъ играхъ объ этомъ не помышляютъ, они легко принимаютъ два стула за пару лошадей, одушевляя ихъ въ моментъ игры въ своемъ воображеніи и глубоко вѣря въ это одушевленіе подобно первобытнымъ дикарямъ, способнымъ воодушевить дерево. Они такъ оплакиваютъ обиду, нанесенную имъ ни на что не похожей куклѣ, какъ будто дѣло шло о живомъ, горячо любимомъ существѣ; дѣти скорѣе переживаютъ въ моментъ игры удовольствіе безпредѣльной вѣры, одухотворенія природы, а не удовольствіе воспроизведенія жизни, о которой еще не имѣютъ яснаго представленія—какъ это предполагается въ разбираемомъ мѣстѣ теоріи Г. Спенсера. Что касается до игръ, свойственныхъ взрослымъ, какъ напр., игра въ шахматы, остроумныя шутки и т. п., которыя теорія Г. Спенсера также стремится связать съ борьбою животныхъ, подчеркивая проявленія, въ этихъ случаяхъ, чувствъ побѣды, собственнаго превосходства и т. п., то слѣдуетъ замѣтить, что въ анализѣ этихъ явленій, который мы здѣсь встрѣчаемъ, упущена изъ виду ихъ художественная сторона: участіе въ нихъ уподобленій, сравненій, образовъ—единственная черта, на которой эти явленія могли бы быть отнесены къ разряду эстетическихъ.

Задаваясь далѣе вопросомъ, почему мы называемъ нѣкоторыя чувства эстетическими предпочтительно передъ другими, Г. Спенсеръ высказываетъ предположеніе, что эстетическій характеръ чувства связывается съ *удаленностью* и *отдѣлимостью* чувства отъ отправленій, служащихъ для жизни. Сдѣлавъ, съ этой точки зрѣнія краткій обзоръ четырехъ группъ ощущеній, онъ прихо-

дить къ заключенію, что ощущенія вкуса и обонянія считаются менѣ эстетическими, такъ какъ стоятъ близко къ процессамъ питанія, между тѣмъ какъ ощущенія зрѣнія и слуха признаются эстетическими по преимуществу, какъ стоящія дальше отъ процессовъ питанія.

Прежде чѣмъ разсматривать, оправдывается ли предположеніе наличными фактами, надо обратить вниманіе на то, насколько реальны, сами по себѣ, предполагаемыя условія отдѣлимости и отдаленности ощущеній отъ процессовъ питанія. Въ сущности, всѣ ощущенія, связанныя съ отправленіями органовъ внѣшнихъ воспріятій, равно отдѣлимы отъ процессовъ питанія; мы свободно можемъ испытывать вкусъ и запахъ разныхъ веществъ, осязать и взвѣшивать руками предметы такъ же, какъ разсматривать ихъ и слышать производимые ими звуки совершенно независимо отъ процессовъ питанія. Если же мы изъ этихъ шести группъ воспріятій эстетически пользуемся только тремя и очень мало и рѣдко обращаемся съ эстетическими цѣлями къ осязанію, вкусу и обонянію, то это происходитъ не вслѣдствіе трудности отдѣленія ихъ функций отъ процессовъ питанія, а отъ другихъ, болѣе важныхъ причинъ. Слѣдовательно, самое затрудненіе отдѣлимости чувствъ отъ процессовъ питанія въ этой теоріи преувеличено, фиктивно. То же самое слѣдуетъ сказать и о степени біологической отдаленности органовъ воспріятій отъ процессовъ питанія. Не служатъ ли, въ самомъ дѣлѣ, первоначальныя функции органовъ движенія, для приближенія къ организму пищи въ такой же мѣрѣ, какъ органы зрѣнія для ея разсматриванія, а органы обонянія для распознаванія ея запаха. Притомъ, возможно ли здѣсь установить точную, съ біологической точки зрѣнія, градацію по степени отдаленности этихъ органовъ отъ процессовъ питанія? Вслѣдствіе такой шаткости выставленныхъ условій и общее положеніе, на нихъ основанное, теряетъ силу убѣдительности. Но, кромѣ того, надо принять во вниманіе, что при обзорѣ внѣшнихъ чувствъ съ этой точки зрѣнія въ теоріи Г. Спенсера здѣсь совсѣмъ не упомянуты ощущенія осязательныя и нервно-мышечныя или двигательныя. Между тѣмъ внимательное разсмотрѣніе этихъ фактовъ могло бы поколебать рѣшительность выводовъ, сдѣланныхъ съ упомянутой точки зрѣнія. Дѣло въ томъ, что ощущенія осязательныя и двигательныя хотя и кажутся вполне и равно отдѣли-



мыми отъ процессовъ питанія, однако ихъ роль, въ эстетическомъ смыслѣ, весьма неодинакова, если не противоположна: въ то время какъ роль осязательныхъ ощущеній въ эстетикѣ ничтожна <sup>1)</sup>, они не въ состояніи обусловить собой никакого изящнаго искусства; органы и ощущенія движенія, наоборотъ, обуславливаютъ эстетическое удовольствіе танцевъ у всѣхъ народовъ. Не показываетъ ли все это, что истинная причина неравномѣрности эстетической роли нашихъ ощущеній не заключается ни въ степени ихъ отдѣлимости, ни въ степени отдаленности отъ отправленій, служащихъ для жизни, въ узкомъ значеніи этого слова.

Биологическая теорія стремится примѣнить тотъ же принципъ «отдѣлимости» къ выясненію эстетической роли чувствъ. Согласно съ нимъ, тѣ чувства, которыя неразлучны съ мыслью о заключительной выгодѣ, должны быть признаны совсѣмъ непригоднымъ матеріаломъ для эстетическаго удовольствія. Въ качествѣ типическаго примѣра, подтверждающаго правильность такого вывода, приводится приобрѣтательская дѣятельность. «Здѣсь, говоритъ по этому поводу Г. Спенсеръ—эстетическій характеръ отсутствуетъ совершенно: ни дѣятель, ни наблюдатель не видятъ никакой красоты въ приобрѣтательской дѣятельности». Напротивъ, чувства воинской доблести, побѣды и гордости способны, по мнѣнію Г. Спенсера, вызывать эстетическое чувство и въ дѣятелѣ, и въ наблюдателѣ, и въ жизни, и въ искусствѣ. По этому поводу необходимо замѣтить, что не только чувства собственности и приобрѣтенія, но равно и чувства побѣды и гордости, которымъ Г. Спенсеръ приписываетъ эстетическій характеръ, не имѣютъ, сами по себѣ, ничего общаго съ эстетическимъ чувствомъ. Основная ошибка въ этихъ выводахъ теоріи Г. Спенсера состоитъ, по нашему мнѣнію, въ недостаточномъ разграниченіи роли дѣятеля и наблюдателя чужихъ дѣйствій, реальной дѣйствительности и дѣйствительности въ искусствѣ.

Въ то время какъ созерцаніе свойствъ и поступковъ другихъ

---

<sup>1)</sup> М. Guizot, стремясь къ безмѣрному расширенію области эстетическаго чувства, ссылается, между прочимъ, на значительную роль осязательныхъ представленій въ поэтическомъ языкѣ (*Les problèmes* p. 67). Но здѣсь, во всякомъ случаѣ, дѣло идетъ объ эстетикѣ образовъ, представленій, а не ощущеній, т.-е. о высшей, болѣе сложной области проявленія эстетическаго чувства, обусловленнаго дѣйствіемъ высшаго эстетическаго ритма образовъ.

людей въ дѣйствительной жизни производитъ одно впечатлѣніе, совершаніе тѣхъ же явленій въ искусствѣ производитъ впечатлѣніе совершенно другаго характера. Въ дѣйствительной жизни людскіе поступки всякаго рода, низкіе и благородные, эгоистическіе и альтруистическіе, способны внушать, прежде всего, чувства отвращенія, негодованія, уваженія, симпатіи... и только. Тѣ же поступки, художественно, сходственно воспроизведенные въ искусствѣ, доставляютъ намъ, прежде всего, эстетическое удовольствіе. Подтвержденіемъ этого могутъ служить многочисленные факты художественнаго воспроизведенія въ литературѣ мало симпатичныхъ типовъ скупцовъ, пріобрѣтателей и т. п., причемъ мысль о заключительной выгодѣ, преслѣдуемой изображаемыми лицами, нисколько не мѣшаетъ эстетическому удовольствію.

Не останавливаясь на всѣхъ попыткахъ примѣненія принципа игры къ объясненію эстетическихъ фактовъ, сдѣланныхъ этой теоріей (о нѣкоторыхъ изъ нихъ намъ пришлось упомянуть уже раньше), мы скажемъ еще нѣсколько словъ о предположеніяхъ высказанныхъ въ ней объ условіяхъ красоты пространственныхъ формъ и музыкальныхъ звуковъ... «Я вижу много причинъ подозревать,—говоритъ Г. Спенсеръ,—что красивыя расположенія формъ суть тѣ, которыя дѣятельно упражняютъ наибольшее число структурныхъ элементовъ, участвующихъ въ зрительныхъ воспріятіяхъ, и которыя вызываютъ чрезмѣрные усилія у наименьшаго числа такихъ элементовъ». Надо, прежде всего, признать, что вторая часть этого замѣчанія, основаннаго на принципѣ количества возбужденій и усилій, вполне примѣнима къ зрительнымъ воспріятіямъ красивыхъ формъ, какъ общее физиологическое и, въ то же время, психологическое условіе: всякія чрезмѣрные усилія, сопровождающія воспріятія, суть отрицательные факторы, понижающіе степень пріятности впечатлѣнія. Но одно отсутствіе чрезмѣрныхъ усилій не можетъ, конечно, обусловить собою специальную, эстетическую пріятность впечатлѣнія. Здѣсь еще не даны условія эстетической пріятности формъ. Не заключаются ли они въ первой части этого замѣчанія? Г. Спенсеръ не даетъ здѣсь поясненій объ упомянутыхъ имъ причинахъ своего мнѣнія равно какъ и о структурныхъ элементахъ; надо поэтому думать, что подъ структурными элементами здѣсь разумѣются или нервныя образованія сѣтчатки или двигательныя

мышцы глазъ. Ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ предположеніе объ упражненіи *наибольшаго* числа этихъ элементовъ, какъ условіе эстетической пріятности формъ, не оправдывается фактами. Изучая этотъ вопросъ, мы видѣли, что при фиксированіи глазомъ красивыхъ фигуръ, сѣтчатка получаетъ свѣтотворныя возбужденія на однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, занятыхъ одними и тѣми же структурными ея элементами, причемъ остальные, именно большая ихъ часть, дѣйствуютъ сравнительно мало. Что касается дѣятельности при этихъ воспріятіяхъ глазныхъ мышцъ, то и здѣсь, какъ мы видѣли, предположеніе Г. Спенсера не оправдывается: при прослѣживаніи глазомъ, напримѣръ, косыхъ линий, когда въ дѣйствіе приводится наибольшее число мышцъ, впечатлѣніе утрачиваетъ значительную часть своей пріятности, если эта потеря не вознаграждается дѣйствіемъ другихъ, собственно эстетическихъ условій.

Въ другомъ замѣчаніи—о причинѣ пріятности музыкальныхъ звуковъ—мы находимъ новое примѣненіе того же количественнаго принципа наибольшей дѣятельности при наименьшихъ усиліяхъ: «Звуки прекраснаго тембра и гармоническія созвучія имѣютъ между собою ту общую черту, что они происходятъ вслѣдствіе колебаній, находящихся въ такихъ отношеніяхъ другъ къ другу, что вызываютъ въ слуховомъ аппаратѣ наименьшее столкновеніе между отдѣльными дѣйствіями и наибольшее взаимное сотрудничество,—производя такимъ образомъ наибольшую сумму нормальнаго возбужденія въ находящихся въ дѣйствіи нервныхъ элементахъ».

Мы ограничимся только напоминаніемъ нѣсколькихъ фактовъ по поводу указаннаго въ этихъ словахъ положительнаго условія музыкальной гармоніи: наибольшаго взаимнаго сотрудничества нервныхъ элементовъ. Одновременное звучаніе двухъ звуковъ, находящихся въ отношеніи унисона,—двухъ голосовъ, двухъ нотъ одинаковой высоты на одинаковыхъ инструментахъ—происходитъ при такихъ условіяхъ, когда числа колебаній всѣхъ тоновъ каждаго изъ двухъ звуковъ совершенно одинаковы, между тѣмъ какъ различія въ индивидуальныхъ тембрахъ голосовъ или инструментовъ ничтожны; слѣдовательно, сотрудничество приведенныхъ такимъ образомъ въ дѣйствіе нервныхъ элементовъ должно быть здѣсь наибольшее; при звучаніи въ октаву, второй звукъ (болѣе высокій) повторяетъ почти всѣ эле-

менты перваго звука, кромѣ, однако, нѣкоторыхъ изъ его тоновъ; слѣдовательно, сотрудничество нервныхъ элементовъ осуществляется здѣсь въ меньшей степени, нежели въ первомъ; наконецъ, при звучаніи двухъ звуковъ въ терцію, одинаковыхъ по числу колебаній элементовъ между двумя звуками гораздо меньше, чѣмъ въ октавѣ, различныхъ же, напротивъ, гораздо больше; слѣдовательно, условій физиологическаго сотрудничества элементовъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ еще меньше. По теоріи количественныхъ условій, надо было бы ожидать, что унисонъ будетъ самымъ пріятнымъ сочетаніемъ двухъ звуковъ, октава менѣе пріятнымъ, нежели унисонъ, а терція еще менѣе пріятна, нежели октава. На самомъ дѣлѣ, степень пріятности этихъ звуковыхъ сочетаній совершенно обратная. Вотъ нѣкоторые изъ фактовъ, которые, по нашему мнѣнію, указываютъ на недостаточность физиологическаго, количественнаго принципа для объясненія условій пріятности гармоніи звуковъ.

Изъ всего этого, хотя и краткаго, обзора эстетической теоріи Г. Спенсера становится вполне яснымъ, что въ ней нельзя искать какой-либо гипотезы о природѣ эстетическаго чувства, какъ особаго эмоціональнаго состоянія. Въ этомъ отношеніи ея значеніе—чисто отрицательное. По теоріи Г. Спенсера существуютъ эстетическія или, скорѣе, такъ называемыя эстетическія дѣятельности, игры; эстетическаго же чувства не существуетъ. Эта мысль выражена въ слѣдующихъ заключительныхъ словахъ разбираемой нами главы:

«Эстетическія чувствованія (feelings) и чувства (sentiments), въ противность тому, что внушаютъ намъ наши слова и фразы, не отличаются существеннымъ образомъ ни по своему происхожденію, ни по своей природѣ отъ остальныхъ нашихъ чувствованій. Они суть не что иное, какъ особенные виды возбужденія способностей: чувственной (sensational), воспринимательной (perceptual) и эмоціональной (emotional), которыя, будучи возбуждены другимъ образомъ, производятъ тѣ другіе виды сознанія, которые составляютъ обыкновенныя впечатлѣнія, идеи и чувствованія»...

Такой заключительный выводъ, по отношенію къ предмету изслѣдованія, представляетъ собой, съ одной стороны, прямой контрастъ понятіямъ объ эстетическомъ чувствѣ, создаваемымъ мечтательными направленіями въ наукѣ,—понятіямъ объ абсолют-

ной сущности красоты, существующей въ духѣ человѣка и внѣ его, въ природѣ. Но, съ другой стороны, это заключеніе Г. Спенсера противорѣчитъ также всѣмъ научнымъ наблюденіямъ и опытамъ многихъ психологовъ, признававшихъ въ этомъ чувствѣ своеобразное душевное волненіе. Одну изъ причинъ такого исхода этой теоріи можно видѣть, по нашему мнѣнію, въ томъ, что Г. Спенсеръ внесъ въ эту область психологическаго изслѣдованія недостаточный самъ по себѣ физиологическій принципъ *количества* возбужденій и воспріятій и на немъ одномъ стремился обосновать всю теорію, оставивъ при этомъ безъ вниманія эмоціональный принципъ *отношенія* между состояніями сознанія. Эта теорія среди изслѣдованныхъ наукою чувствованій не нашла особаго мѣста для эстетическаго чувства. Неудивительно поэтому, что большая часть фактовъ, на анализѣ которыхъ она стремится обосноваться, или совсѣмъ не относится къ разряду эстетическихъ явленій, или, относясь къ нимъ, оцѣнивается въ этой теоріи не съ эстетическихъ сторонъ.

Въ характеристикѣ А. Бэна самостоятельная природа эстетическаго чувства не ускользаетъ отъ наблюденія и не теряется среди другихъ чувствъ, какъ у Спенсера <sup>1)</sup>. Напротивъ, Бэнь, какъ психологъ, оставаясь вѣрнымъ въ этомъ вопросѣ своимъ англійскимъ предшественникамъ, признаетъ особую, специфическую природу этого чувства, замѣчая въ самомъ началѣ своего очерка «Эстетическія чувства», что этотъ классъ чувствъ «во многихъ отношеніяхъ отличается отъ другихъ удовольствій» <sup>2)</sup>. Считая эстетическое чувство однимъ изъ самыхъ сложныхъ по своей природѣ, Бэнь трактуетъ о немъ, какъ о внутреннемъ чувствѣ красоты, а не внѣшнемъ свойствѣ предметовъ, его возбуждающихъ. На этотъ счетъ взглядъ его ясенъ: «Большая часть изслѣдователей (эстетическаго чувства),—говоритъ онъ,—работали подъ обманчивымъ вліяніемъ одного недоразумѣнія, которое дѣлало самое изслѣдованіе ничтожнымъ въ отношеніи къ аналогическимъ результатамъ; они выходили изъ предположенія, что должна быть отыскана одна какая-нибудь вещь, входящая

<sup>1)</sup> Взгляды А. Бэна, касающіеся эстетическаго чувства, высказываются въ его психологіи, какъ въ отдѣлѣ ума («Ощущенія и умъ»), такъ и въ отдѣлѣ чувства и воли («Чувство и воля»); съ ними можно встрѣтиться, кромѣ того, въ «Стилистикѣ» (рус. перев. А. Грузинскаго) и въ «Наукѣ о воспитаніи».

<sup>2)</sup> *A. Bain, Les émotions et la volonté, trad. p. Le Monnier 1885, p. 219.*

какъ общая составная доля въ цѣлый классъ вещей, называемыхъ прекрасными. Между тѣмъ, исключая самого чувства, которое, какъ можно предполагать изъ употребленія одного и того же всюду обозначающаго его имени, имѣетъ нѣкоторый однообразный характеръ, — нѣтъ ни единой вещи, общей всѣмъ предметамъ красоты. Если бы была подобная вещь, то въ теченіе двухъ тысячелѣтій она стала бы извѣстна <sup>1)</sup>). Обращаясь къ оригинальнымъ взглядамъ Бэна, какіе могутъ встрѣтиться въ главѣ, специально посвященной эстетическимъ чувствамъ, нельзя не выразить сомнѣнія, можно ли смотрѣть на ея содержаніе, какъ на эстетическую теорію, въ виду неоднократныхъ заявленій автора <sup>2)</sup> о невозможности трактовать въ настоящее время о чувствахъ, въ научномъ изложеніи, иначе, какъ съ нѣкоторою неопредѣленностью въ ихъ взаимномъ разграниченіи; въ началѣ этой главы авторъ повторяетъ, что кругъ эстетическихъ чувствъ не можетъ быть строго очерченъ; дѣйствительно, можно замѣтить, что въ эту главу включены такіе отдѣлы, какъ напримѣръ, о чувствахъ возвышеннаго и смѣшного, которыя, будучи особой природы, должны были бы разсматриваться отдѣльно.

Теорія Бэна можетъ быть резюмирована въ слѣдующихъ положеніяхъ. Разумѣя подъ именемъ эстетическихъ главнымъ образомъ чувства, возбуждаемая дѣйствіемъ изящныхъ искусствъ и противопоставляя прекрасное полезному, Бэнъ характеризуетъ эстетическія чувства, какъ чувства прекраснаго, въ отличіе отъ другихъ чувствъ, какъ полезныхъ, слѣдующими тремя чертами: 1) они не служатъ къ сохраненію нашего существованія, подобно удовольствіямъ удовлетворенія голода, жажды и жизненной безопасности; 2) чистота ихъ не нарушается какими-либо неприятными, отталкивающими сопровождаеніями; 3) доставляемое ими наслажденіе не ограничивается однимъ лицомъ, оно доступно одновременно многимъ. На первый взглядъ исходной мыслью этой теоріи кажется противопоставленіе прекраснаго полезному, аналогичное основному положенію биологической теоріи эстетическаго чувства Г. Спенсера. Но въ психологической теоріи А. Бэна для теоретическаго оправданія этой идеи не приведено никакихъ основаній, кромѣ указанія на то, что «прекрасное

<sup>1)</sup> *A. Bain.* Тамъ же, 221-222.

<sup>2)</sup> *A. Bain.* Тамъ же, стр. III (предисловіе къ 3 изданію), стр. 71.

всегда противопоставлялось полезному». Если въ пользу этой мысли можетъ говорить только давность ея существованія, то самъ собою является вопросъ, не принадлежитъ ли эта мысль къ числу эстетическихъ предубѣжденій, не имѣющихъ подъ собою никакихъ твердыхъ научныхъ основаній? Во всякомъ случаѣ такого противопоставленія изящнаго полезному нельзя принять за основу теоріи, безъ всякаго его обоснованія. Такая мысль противорѣчила бы біологическому закону, по которому ни одна функція организма не можетъ получить широкаго развитія и закрѣпиться въ потомствѣ, если она не служитъ жизненнымъ потребностямъ. Если среди разнообразныхъ явленій человѣческой жизни только проявленія эстетическаго чувства, столь широко развившіяся въ искусствѣ, кажутся единственнымъ исключеніемъ изъ этого закона, то естественноѣе допустить, что природа этого исключенія недостаточно разгадана, нежели исходить изъ положенія, противорѣчащаго широко обоснованному біологическому закону. Такое положеніе противорѣчило бы также психологическому закону самосохраненія, имѣющему важное значеніе въ психологій чувствованій, какъ явленій удовольствія и страданія. Этотъ законъ формулируется у Бэна въ слѣдующихъ словахъ: «Множество фактовъ подчинено одному основному началу: пріятныя состоянія сознанія связываются съ усиленіемъ, непріятныя — съ ослабленіемъ дѣятельности какой-нибудь одной жизненной функціи или всѣхъ жизненныхъ функціи» <sup>1)</sup>). Примѣняя тотъ же законъ къ характеристикѣ эмоциональныхъ свойствъ чувства, Бэнь говоритъ: «Вопреки нѣкоторымъ *скорѣе кажущимся, чѣмъ дѣйствительнымъ* исключеніямъ, это основное начало можетъ быть выражено такъ: удовольствіе связывается съ жизненной энергіей, страданіе наоборотъ» <sup>2)</sup>). Поэтому, исходя изъ законовъ развитія и самосохраненія, слѣдовало бы признать болѣе правильнымъ противоположное предположеніе: чувство красоты, широко развившееся въ области искусства, должно имѣть жизненное значеніе для человѣчества и можетъ казаться, по природѣ своей, бесполезнымъ лишь до тѣхъ поръ, пока въ психологій оно не разложено на свои составныя элементы и не приведено къ какому-нибудь элементарному чувству, связывающему его съ существен-

1) *A. Bain.* Тамъ же, стр. 238 § 25.

2) Стр. 239 § 26.

ними жизненными отправлениями. Самъ Бэнъ, можно думать, не придаетъ принципиальнаго значенія упомянутому имъ контрасту между эстетическимъ и полезнымъ. Анализъ разнообразныхъ проявленій прекраснаго, составляющій содержаніе этой главы, нерѣдко указываетъ на прямую связь эстетическихъ впечатлѣній съ различными проявленіями матеріальной, физической и нравственной пользы. Такъ, въ отдѣлѣ, озаглавленномъ «Полезное, эстетика полезнаго», рѣчь идетъ о впечатлѣніяхъ, производимыхъ цѣлесообразными механическими движеніями сильнаго и ловкаго ремесленника, дѣйствіемъ сложнаго инструмента, легкаго вѣтра, движущаго тяжелую массу и т. п. «Осуществленіе этой цѣли (механическаго приспособленія),—говоритъ Бэнъ,—доставляетъ намъ такое удовольствіе, въ особенности при легкомъ выполненіи, что мы возводимъ иногда тяжелыя сооруженія изъ одного удовольствія видѣть ихъ прочно поставленными»<sup>1)</sup>. Говоря о красотѣ движеній человѣческаго тѣла, авторъ также замѣчаетъ: «Прямолинейныя движенія пріобрѣтаютъ художественный характеръ лишь вслѣдствіе ассоціаціи своей съ силою, правильностью и полезностью»<sup>2)</sup>. Въ другомъ отдѣлѣ—о красотѣ порядка—предлагается слѣдующее объясненіе этой красоты: «Вообще подъ именемъ порядка мы разумѣемъ точное, правильное, удобное расположеніе предметовъ, благопріятное для промышленной дѣятельности. И прямолинейныя формы пріобрѣтаютъ эстетическую цѣнность, какъ средство достиженія полезныхъ цѣлей»<sup>3)</sup>. Элементъ пользы долженъ играть нѣкоторую роль, по словамъ Бэна, и по отношенію къ физической красотѣ лица: «Всѣ краски, связанныя съ здоровьемъ, дѣтскимъ возрастомъ, молодостью, прелестью нѣжнаго пола, энергіей и силой производятъ пріятное впечатлѣніе вслѣдствіе выраженія этихъ качествъ»<sup>4)</sup>. И въ области искусства, по словамъ Бэна, достиженіе пріятнаго уживается съ стремленіемъ къ благородному<sup>5)</sup>, и самоотверженный характеръ производитъ неотразимо пріятное впечатлѣніе своимъ нравственнымъ достоинствомъ<sup>6)</sup>. Наконецъ, многія выдающіяся эстетическія

1) *A. Bain.* Тамъ же, 238 § 25.

2) 238 § 24.

3) 239 § 26.

4) 234 § 19.

5) 222 § 6.

6) *A. Bain.* Тамъ же, стр. 246 § 35.



явленія, напримѣръ, пріятность художественнаго изображенія жизни въ литературѣ <sup>1)</sup> или пріятность идеальнаго проявленія человѣческой силы и могущества <sup>2)</sup>, авторъ объясняетъ дѣйствіемъ чувства симпатіи, относимаго имъ къ полезнымъ. Всѣ эти наблюденія, разсѣянные въ очеркѣ Бэна, должны, повидимому, убѣдить читателя въ томъ, что между идеями или чувствами утилитарнаго характера, каковы польза, сила, могущество, здоровье, самоотверженіе, симпатія,—и эстетическимъ чувствомъ не только нѣтъ контраста, но, наоборотъ, возможно мирное сосуществованіе или даже тѣсная причинная связь. Слѣдовательно, противопоставленіе прекраснаго полезному, сдѣланное въ началѣ главы, или невѣрно, или лишено, по крайней мѣрѣ, принципиальнаго значенія. Между тѣмъ, эта идея оказала, повидимому, свое вліяніе и на нѣкоторыя другія стороны теоріи Бэна. Въ § 6, заключающемъ въ себѣ перечень психологическихъ законовъ, примѣнимыхъ къ объясненію явленій чувства, Бэнъ высказываетъ слѣдующее рѣшительное мнѣніе: «Основной законъ жизнедѣятельности не можетъ имѣть спеціального примѣненія къ изящнымъ искусствамъ. Такое заявленіе не могло бы, конечно, имѣть мѣста въ этой теоріи, если бы въ ней не былъ обойденъ вопросъ о процессѣ эстетическаго наслажденія и о роли въ немъ акта вниманія и воли. Въ этомъ отношеніи мы имѣли уже довольно ясный примѣръ противоположнаго характера въ процессѣ непосредственнаго увлеченія танцемъ его исполнителемъ. Слѣдя за всѣми фазисами этого процесса, въ немъ, какъ мы видѣли, можно отмѣтить моментъ повышенія энергіи движеній, подъ вліяніемъ эстетическаго чувства, обратное вліяніе движеній на повышеніе интенсивности чувства и, наконецъ, моментъ наступленія усталости, потребности въ отдыхѣ. Законъ жизнедѣятельности проявляется и въ другихъ изящныхъ искусствахъ, вызывающихъ активную форму эстетическаго наслажденія; но тамъ болѣе скрытое дѣйствіе этого закона яснѣе проявляется косвеннымъ путемъ; во время иллюминаціи, сценическаго зрѣлища, осмотра картинъ или чтенія романа онъ проявляетъ свое дѣйствіе въ энергическихъ приготовленіяхъ къ удовольствію, въ напряженномъ вниманіи къ эстетическимъ воспріятіямъ, въ болѣе или менѣе

---

1) 248 § 37.

2) 240 § 27.

медленномъ наступленіи разсѣянности, усталости. Та же основная мысль создаетъ въ теоріи Бэна нѣкоторыя противорѣчія въ группировкѣ органовъ воспріятій съ эстетической точки зрѣнія. Въ § 2 говорится: «Глаза и уши—великіе проводники эстетическихъ вліяній, достигающихъ до нашего духа; остальные же ощущенія служатъ болѣе или менѣе эгоистическимъ интересамъ». Эти слова были бы непонятны, если бы въ нихъ не скрывалась мысль о раздѣленіи ощущеній на эгоистическія и неэгоистическія,—раздѣленіе, которому трудно было бы подыскать научное, психологическое основаніе. Органы воспріятій ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга съ точки зрѣнія эгоистическихъ тенденцій, и, конечно, въ зависимости отъ импульсовъ воли, глаза могутъ служить этимъ тенденціямъ такъ же усердно, какъ руки или ноги. По поводу эстетическихъ чувствъ, возбуждаемыхъ зрительными воспріятіями (§ 7), Бэнъ отчетливо отмѣчаетъ роль, принадлежащую въ нихъ мускульнымъ движеніямъ: «Часть удовольствія, возбуждаемаго воспріятіемъ формы, есть, безъ сомнѣнія, проявленіе чисто-мускульной чувствительности глазныхъ мышцъ». Послѣ этого замѣчанія, казалось бы, остается сдѣлать лишь одинъ шагъ, чтобы причислить всѣ органы движенія, мышцы и мускульныя ощущенія къ разряду проводниковъ эстетическихъ вліяній, такъ какъ отъ глазныхъ мышцъ остальные не отличаются ничѣмъ, кромѣ своей величины. Но мысль объ эгоистической природѣ нѣкоторыхъ ощущеній развивается и въ слѣдующемъ замѣчаніи (§ 8): «Я пояснилъ уже, что ощущенія низшаго порядка могутъ возвышаться до уровня, на которомъ они становятся удовольствіями идеальными. Такъ, когда мускульное упражненіе, отдыхъ, усталость являются только предметомъ умственного внушенія, когда, напримѣръ, мы смотримъ, какъ дѣлаютъ гимнастику, танцуютъ, катаются на конькахъ, эти упражненія становятся источникомъ болѣе утонченнаго интереса. Утративъ свою эгоистическую природу, они могутъ производить впечатлѣніе на неограниченное число лицъ и такимъ образомъ пріобрѣтаютъ независимый характеръ, свойственный искусству».

Остановливаясь на приведенныхъ примѣрахъ, прежде всего, нельзя не отмѣтить неудобства включенія (для психологическаго анализа) въ одну группу такихъ разнородныхъ движеній, какъ танцы, сущность которыхъ заключается въ процессѣ эстетиче-

скаго ритма, и гимнастики съ катаньемъ на конькахъ, въ которыхъ эстетическій ритмъ не составляетъ существеннаго элемента. Поэтому мы отнесемъ наши замѣчанія только къ танцамъ, какъ явленію существенно-эстетическаго характера. Если бы раздѣленіе ощущеній на эгоистическія—низшія и неэгоистическія—вышія, какъ предполагается въ этомъ разсужденіи, было основательно, то надо было бы признать, по этой теоріи, что мускульныя движенія и ощущенія, сами по себѣ, не могутъ быть источникомъ эстетическаго удовольствія, что они становятся таковыми только въ качествѣ объектовъ, «умственнаго внушенія» или говоря точнѣе, зрительно-пространственныхъ воспріятій. Въ такомъ случаѣ надо было бы полагать, что во время танцевъ эстетическое удовольствіе испытываютъ только зрители, а не исполнители. Но факты говорятъ иное: они показываютъ, что наиболѣе интенсивное эстетическое удовольствіе испытывается исполнителями. Объ этомъ мы можемъ заключить по возрастающей энергіи движеній, руководствуясь психологическимъ закономъ, ясно формулированнымъ, напр., у Бэна при характеристикѣ волевыхъ свойствъ чувства: «Когда испытывается интенсивное удовольствіе—говорится здѣсь—то оно обнаруживается усиліями, направленными къ его продолженію; если же это страданіе, то оно узнается по энергіи, направленной къ избавленію отъ него»<sup>1)</sup>.

Кромѣ того, необходимо замѣтить, что когда танцы служатъ, какъ въ приведенномъ примѣрѣ, предметомъ зрительныхъ воспріятій, то получаемое такимъ путемъ удовольствіе не вполне идеально, и зрители не остаются вполне пассивными, но слѣдятъ за движеніями танцующихъ посредствомъ собственныхъ движеній глазъ, воспринимая рядъ свѣтовыхъ впечатлѣній, съ которыми сливаются ряды образовъ воспоминанія позъ, движеній, звуковъ; и мы не видимъ основанія считать мускульныя движенія танцующихъ ощущеніями болѣе низкой, эгоистической природы, нежели мускульныя движенія глазъ наблюдателей. Притомъ, у исполнителей чувство эстетическаго ритма сложнѣе, чѣмъ у зрителей, отчего ихъ эстетическое удовольствіе живѣе, интенсивнѣе.

Въ приведенномъ разсужденіи Бэна высказывается мысль, что движенія становятся эстетическими, приобретаютъ характеръ,

<sup>1)</sup> *A Bain.* Тамъ же, стр. 15.

свойственный изящному искусству, вслѣдствіе того, что производятъ впечатлѣніе удовольствія на неограниченное число лицъ. Здѣсь слово *неограниченное* надо считать не вполне точнымъ выраженіемъ, такъ какъ въ дѣйствительности доступность всякаго рода зрѣлищъ ограничивается пространствомъ, разстояніемъ, помѣщеніемъ, числомъ и цѣной входныхъ билетовъ и т. д.; во всякомъ случаѣ, танецъ становится эстетическимъ явленіемъ, принадлежащимъ къ области искусства, не въ тотъ лишь моментъ, когда при немъ присутствуютъ зрители; онъ сохраняетъ эстетическое значеніе, вызываетъ эстетическое удовольствіе и у танцующаго въ уединеніи, такъ какъ природа его опредѣляется исключительно пріятнымъ дѣйствіемъ эстетическаго ритма, а не вліяніемъ соціальныхъ условій.

Изъ всего этого можно заключить, что противоположеніе эгоистическихъ ощущеній неэгоистическимъ тостроено, въ теоріи Бэна, на нѣсколько искусственномъ истолкованіи фактовъ. Первое отличіе, характеризующее, по Бэну, эстетическія чувства, состоитъ въ томъ, что они «пріятны сами по себѣ» и не служатъ «для сохраненія нашего существованія». Въ этихъ словахъ повторяется, въ другой формѣ, противоположеніе между прекраснымъ и полезнымъ, о неправдоподобіи чего мы только что говорили. Если эстетическія чувства «пріятны сами по себѣ», то это никакъ не можетъ служить ихъ отличительной чертой съ психологической точки зрѣнія: всѣ пріятныя чувства, начиная съ чувства удовлетворенія голода и кончая чувствомъ симпатіи или соціальнымъ чувствомъ, пріятны сами по себѣ, а не по чему-либо другому; какъ явленія эмоціональныя, они не заключаютъ въ себѣ никакихъ логическихъ процессовъ или основаній.

Вторая отличительная черта эстетическаго чувства, по Бэну, та, что оно не имѣетъ никакихъ непріятныхъ, отталкивающихъ сопровожденій. По этому поводу, надо прежде всего замѣтить, что стремленіе избѣгать непріятныхъ примѣсей совсѣмъ не составляетъ исключительнаго свойства, сопровождающаго эстетическія удовольствія. Подчиняясь закону самосохраненія, стремясь къ наслажденіямъ и избѣгая страданій, мы, естественно, стараемся устранять изъ нашихъ удовольствій всякую непріятную или отталкивающую примѣсь, и житейское правило «не отравлять удовольствія» равно примѣняется къ удовлетворенію всѣхъ человѣческихъ потребностей и чувственныхъ и духовныхъ. Ни-

кто не пожелалъ бы испортить себѣ удовольствіе обѣда какими-нибудь отталкивающими сопровожденіями или отравить чѣмъ-нибудь удовольствіе своего пребыванія въ общественномъ собраніи. Но это стремленіе часто оказывается въ дѣйствительности неосуществимымъ. Эмоціональныя состоянія являются продуктомъ многихъ внѣшнихъ и внутреннихъ условій, создающихъ сложныя чувства и настроенія; въ этихъ состояніяхъ пріятныя элементы не остаются изодированными, но, подчиняясь законамъ осложненія чувствованій, сливаются съ подобными имъ чувствами или вступаютъ въ конфликтъ съ противоположными или несходными, оказывая другъ на друга уравнивающе вліяніе. Поэтому терминъ «сопровожденіе», въ примѣненіи къ чувству, имѣетъ неясный, неопредѣленный смыслъ. Въ психологическомъ анализѣ сложныхъ чувствъ мы руководствуемся законами группированія, перенесенія, сліянія и конфликта или взаимной нейтрализаціи <sup>1)</sup>. При этомъ, одна изъ важныхъ задачъ спеціальнаго анализа состоитъ въ томъ, чтобы прослѣдить развитіе даннаго чувства во всѣхъ фазисахъ его осложненія, не упуская изъ виду его особенной природы при всѣхъ сочетаніяхъ его съ другими чувствами, однородными или неоднородными съ нимъ, пріятнаго или непріятнаго характера. Спеціальный анализъ особенно необходимъ при изученіи эстетическаго чувства и его проявленій въ изящныхъ искусствахъ. Въ этой области сочетанія изучаемаго чувства съ другими чувствами иной природы и происхожденія—почти постоянны и неизбѣжны. Случаи примѣсей непріятныхъ, противоэстетическихъ къ элементамъ эстетическимъ представляютъ собой, на примѣръ, нарушенія ритма во время танцевъ, дрожанія звуковъ, отъ неправильной настройки, фальшивые тоны въ музыкальномъ аккордѣ, искаженія дѣйствительности или нарушенія художественныхъ требованій въ произведеніяхъ изобразительныхъ искусствъ; но, кромѣ такихъ болѣе или менѣе случайныхъ нарушеній эстетическаго чувства, непріятныя впечатлѣнія и отталкивающіе образы входятъ въ искусство въ качествѣ необходимыхъ, нормальныхъ его элементовъ, таковы, на примѣръ, диссонансы въ музыкѣ или изображенія

<sup>1)</sup> *A. Bain, Les emot. et la vol. p., 44 §§ 38, 39.*

*H. Frome, Психологія чувствованія, 1879—80 г., стр. 481 и слѣд.*

*Tb Ribot, La psychologie des sentiments, p. 256.*

неприятныхъ, возмутительныхъ, страшныхъ, ужасныхъ и т. п. явленій жизни—въ изобразительныхъ искусствахъ. Присутствіе этихъ неприятныхъ, въ эмоциональномъ отношеніи, явленій, въ качествѣ законныхъ, необходимыхъ элементовъ искусства, создаетъ одну изъ самыхъ интересныхъ задачъ въ психологіи эстетическаго чувства, съ которой, быть можетъ, связывается объясненіе цѣли художественнаго творчества; это—вопросъ, почему эмоционально безразличные, неприятные или отталкивающіе сами по себѣ элементы, входя въ составъ изящныхъ предметовъ и художественныхъ произведеній, удовлетворяютъ требованіямъ эстетическаго чувства и красоты. Почему явленія, возмутительныя въ жизни, могутъ производить эстетически пріятное впечатлѣніе въ искусствѣ, не переставая быть возмутительными сами по себѣ? Эти вопросы показываютъ, что если вообще въ нашихъ удовольствіяхъ мы стремимся избавиться отъ неприятныхъ примѣсей, то въ изящныхъ искусствахъ бываютъ случаи, притомъ, очень многочисленные, когда эстетическое удовольствіе вызывается извѣстнымъ сочетаніемъ или соотношеніемъ именно неприятныхъ элементовъ.

Третье предполагаемое отличіе эстетическаго чувства, какъ удовольствія, доступнаго не одному лицу, а одновременно многимъ,—такъ же трудно связать съ задачами психологическаго анализа, какъ и предыдущее. Общедоступныхъ удовольствій, не сопровождаемыхъ быстрымъ потребленіемъ или истощеніемъ матеріала, доставляющаго удовольствіе, можно указать очень много, помимо эстетическаго; таковы удовольствія купанья въ морѣ, прогулки, путешествія, дыханія свѣжимъ воздухомъ полей и лѣсовъ, утоленія жажды изъ источника, удовольствія торжественныхъ процессій, посѣщенія знакомыхъ, общественныхъ собраній, слушанія проповѣди, узнаваніе научной или политической новости и т. д. Всѣ эти удовольствія не принадлежатъ къ числу эстетическихъ; а между тѣмъ большая часть изъ нихъ не только болѣе или менѣе доступна многимъ, но, кромѣ того, не включаетъ въ себѣ необходимыхъ неприятныхъ сопровождаеній и не служитъ прямымъ образомъ къ сохраненію нашего существованія. Съ другой стороны, настоящія эстетическія удовольствія вызываютъ противоположное возраженіе, съ точки зрѣнія доступности многимъ; дѣйствительная, а не воображаемая доступность ихъ встрѣчаетъ на практикѣ много ограниченій, о кото-

рыхъ мы упоминали. «Бываютъ случаи, — говорить по этому поводу Гюйо — когда и эстетическія удовольствія доступны немногимъ; эти случаи, правда становятся день ото дня все рѣже. Но развѣ въ настоящее время доступны бѣдняку, за рѣдкими исключеніями, выдающіяся произведенія искусства, которыми владѣютъ богатые любители? Существуетъ ли для него бесплатный доступъ въ концерты? Если художественныя произведенія литературы, поэзи въ этомъ отношеніи доступнѣе другихъ, то и этимъ мы обязаны лишь услугамъ книгопечатанія» <sup>1)</sup>). Очевидно, что указаніемъ на взаимныя отношенія лицъ, испытывающихъ эстетическія удовольствія, вопросъ выводится изъ сферы индивидуальной психологіи въ область социальныхъ вліяній, отъ которыхъ не зависитъ первоначальная природа изучаемаго явления. Вообще вся эта характеристика эстетическаго чувства, не заключая въ себѣ ни одной положительной черты, относящейся къ его природѣ, и не связывая вопроса съ психологіей чувствованій и установленными въ ней законами, въ сущности оставляетъ понятіе объ эстетическомъ чувствѣ безъ всякаго опредѣленія, какъ нѣчто неизвѣстное, неизслѣдованное; его природа не только не обрисовывается, не выступаетъ съ достаточной ясностью, но скорѣе сливается со всѣми другими чувствами пріятнаго характера; границы проявленій эстетическаго чувства въ искусствѣ и въ жизни, вслѣдствіе этого, расширяются до неопредѣленности, неумовимости. При такихъ условіяхъ этой характеристикой, состоящей изъ общихъ отрицательныхъ чертъ, очень трудно воспользоваться для анализа частныхъ проявленій эстетическаго чувства. Естественно поэтому, что въ разбираемой главѣ она почти не примѣняется для объясненія затронутыхъ въ ней разнообразныхъ эстетическихъ явленій. Въ этихъ случаяхъ на помощь является рядъ новыхъ эстетическихъ принциповъ: принципъ чисто-мускульной чувствительности, при объясненіи красоты зрительныхъ формъ (§ 7), — умственного, идеальнаго воспроизведенія, для объясненія красоты чувственныхъ элементовъ въ искусствѣ (§ 8), интеллектуальный принципъ единства въ разнообразіи и фізіологической экономіи силъ, для объясненія музыкальныхъ явленій (§§ 12 и 13) — равенства или открываемой глазомъ соизмѣрности линий, при воспріятіяхъ геометрическихъ

1) *M. Guyau. Les problèmes* 25.

фигуръ (§ 18),—выраженія различныхъ чувствъ по ассоціаціи, при изученіи зрительныхъ и пространственныхъ впечатлѣній (§§ 19—22),—симметріи, выводимой изъ требованій пропорціональности, или устойчивости (§ 23),—пріятности воспоминанія и дѣйствія симпатіи, при объясненіи эстетики возвышеннаго (§ 27),—подражанія, симпатіи и удивленія, при объясненіи реализма въ искусствѣ (§ 37) и т. д. Съ точки зрѣнія этихъ разнородныхъ принциповъ, вполне отвѣчающихъ многосторонности излагаемаго предмета, авторъ старается пересмотрѣть весь «каталогъ эстетическихъ эффектовъ», исчерпать предметы и психическіе элементы, не только входяшіе въ составъ искусства, но такъ или иначе затрогиваемые его содержаніемъ. Но среди этихъ разнообразныхъ принциповъ мы не встрѣчаемъ никакихъ указаній на общія эстетическія условія или однородные психическіе процессы, объединяющіе область изяшнаго.

Чтобы познакомиться съ тѣмъ, какъ отражается такое положеніе вопроса на частномъ анализѣ эстетическихъ явленій, остановимся на предметѣ, которому удѣляется наибольшее вниманіе въ этой главѣ,—на психологическомъ освѣщеніи процессовъ художественнаго творчества и наслажденія. Отводя въ своихъ эстетическихъ характеристикахъ видное мѣсто интеллектуальному элементу, Бэнъ объясняетъ и преобразование ощущеній въ предметъ искусства и эстетическаго удовольствія дѣйствіемъ ума, процессомъ идеализаціи; процессъ этотъ состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ способности представленія, въ томъ, что ощущенія и чувства, данныя въ реальномъ опытѣ, мы можемъ представить себѣ *въ идеѣ*. Такъ, ощущенія органической жизни, по Бэну, возвышаются въ своемъ эстетическомъ достоинствѣ посредствомъ идеализаціи.

«До тѣхъ поръ пока они (ощущенія органической жизни) заключены въ рамку нашего настоящаго или даже прошлаго, или будущаго опыта, они исключаются изъ изучаемой нами области; но когда они разсматриваются изолированно, безъ всякаго отношенія къ осуществляющему ихъ индивидууму, они становятся достояніемъ художника. Тогда интересъ, возбуждаемый въ насъ питаніемъ, поддержаніемъ животной жизни уже не имѣетъ исключительнаго значенія. Такое незначительное обстоятельство, какъ пребываніе на открытомъ чистомъ воздухѣ, возбуждаетъ въ умѣ представленіе о свободномъ, живительномъ дыханіи; оно очень



привлекательно и довольно возвышенно, чтобы стать достойнымъ кисти художника. Живописецъ, дѣйствительно, достигаетъ наивысшаго успѣха созданіемъ сценъ и эффектовъ, заставляющихъ, при одномъ взглядѣ на картину, глубоко почувствовать эту свѣжесть и эту свободу такъ, какъ бы въ самой дѣйствительности. Реальное наслажденіе тепломъ или холодомъ имѣеть, такъ сказать, чувственный характеръ; но когда эти ощущенія внушаются уму наблюдателя посредствомъ связанныхъ съ ними сочетаній—цвѣта, свѣта и тѣни, оно становится утонченнымъ, художественнымъ»... «Живо напоминаемые пріятные запахи принадлежать къ числу изучаемыхъ нами удовольствій. Гомеръ упоминаетъ объ ароматахъ, разлитыхъ вокругъ Андромахи и Афродиты <sup>1)</sup>. Осязательное ощущеніе теплоты и нѣжности можетъ быть воспроизведено идеально и становится тогда чисто эстетическимъ удовольствіемъ. Объекты слуха и зрѣнія, способные, сами по себѣ, доставлять всеобщія и свободныя наслажденія, дѣлаются еще выше и благороднѣе въ идеѣ; такъ напримѣръ, когда благодаря образнымъ выраженіямъ умственно воспроизводятся картины естественной красоты. Все, что придаетъ болѣе интеллектуальный отпечатокъ объектамъ удовольствія, лишь бы только эти объекты оставались въ предѣлахъ общаго пониманія, возвышаетъ ихъ характеръ, дѣлаетъ ихъ болѣе общими. Въ этомъ превосходство литературы надъ всѣми другими изящными искусствами» (§ 8).

Изъ этого описанія Бэна слѣдовало бы заключить, что существеннымъ условіемъ эстетическаго впечатлѣнія въ изобразительныхъ искусствахъ служить умственное воспроизведеніе чувственныхъ воспріятій или преобразование ощущеній въ идеи.

Но замѣтимъ, что умственное воспроизведеніе ощущенія, восстановление его въ идеѣ, воспоминаніе—состояніе одного рода; эстетическое же наслажденіе, напримѣръ, при разсматриваніи картины,—совсѣмъ иное, болѣе сложное психическое состояніе. Въ первомъ случаѣ, когда мы умственно воспроизводимъ ощущенія тепла, холода, насыщеніе пищей, аромата, мягкости или простыя, неизящныя, зрительныя и слуховыя ощущенія,—всѣ эти воспріизведенія *въ идеѣ* не доставляютъ никакого эстети-

<sup>1)</sup> Здѣсь авторъ какъ бы упускаетъ изъ виду, что въ художественныхъ картинахъ Гомера встрѣчаются также упоминанія о коровьихъ нечистотахъ, трупныхъ червяхъ и т. п., не нарушающихъ пріятности художественнаго впечатлѣнія.

ческаго удовольствія. Когда же идея вступаетъ въ составъ зрительнаго воспріятія, доставленнаго картиной или книгой,—то *изъ соотношенія между объектомъ воспріятія и образами воспоминанія* возникнетъ эстетическое удовольствіе. Если мы не почувствовали этого соотношенія, мы ничего не почувствовали, въ эстетическомъ смыслѣ. Въ этомъ особаго рода эстетическомъ процессѣ, въ процессѣ эмоциональнаго сравненія, участвуютъ идеи, представленія, о которыхъ упоминаетъ Бэнъ въ формѣ образовъ воспоминанія; но нельзя не замѣтить, что они участвуютъ въ немъ не изолированно, а въ тѣсномъ сліяніи, въ состояніи продолжительной ассимиляціи съ зрительными впечатлѣніями или съ образами, созданными поэтомъ.

Слѣдовательно, эстетическое чувство обуславливается здѣсь не однимъ только воспроизведеніемъ ощущеній въ идеѣ, но еще рядомъ другихъ агентовъ, не принятыхъ во вниманіе въ описаніяхъ Бэна. Отсюда возникаетъ указанная уже противоположная постановка эстетическаго вопроса въ искусствѣ: надо объяснить, почему простая идея или воспоминаніе о безразличномъ, неизящномъ предметѣ не способны вызвать эстетическаго удовольствія, между тѣмъ какъ воспроизведеніе того же предмета въ искусствѣ доставляетъ эстетическое удовольствіе, хотя бы предметъ, самъ по себѣ, былъ некрасивъ, безобразенъ ужасенъ? Не оттого ли, что эстетическое удовольствіе, въ этомъ случаѣ, совсѣмъ не зависитъ отъ *качества* изображаемыхъ предметовъ, ощущеній, чувствъ, но исключительно отъ *отношенія* сходства или несходства между образами, созданными художникомъ и образами воспоминанія наблюдателя, зрителя или читателя? Въ самомъ дѣлѣ, не тогда ли мы бываемъ эстетически удовлетворены, когда *чувствуемъ* между этими двумя группами образовъ соотношеніе интенсивнаго сходства? И не повышается ли степень эстетическаго удовольствія соотвѣтственно интенсивности и многосторонности сходства?

Когда мы любуемся пейзажемъ, психическій процессъ не имѣетъ чисто-интеллектуальнаго, независимаго характера, какъ бываетъ при вполне идеальномъ воспроизведеніи; напротивъ, здѣсь онъ обуславливается чувственнымъ зрительнымъ впечатлѣніемъ и связывается имъ. Стоитъ закрыть глаза, останется чистая идея картины; но вызываемое ею эстетическое чувство значительно понизится въ интенсивности, если не исчезнетъ

вполнѣ. Наслаждаясь чтеніемъ романа, мы также не свободны, и скорѣе связаны; исходнымъ началомъ, основаніемъ этого процесса служить не воспроизводимая нами идея, а созданный поэтому образъ. Факты показываютъ намъ, что эстетическій процессъ художественнаго наслажденія тѣсно связанъ съ группою внѣшнихъ впечатлѣній и прекращается, какъ только прерывается эта связь. Эмоціональное сравненіе образовъ, составляющее, какъ можно думать, сущность художественнаго удовольствія, прерывается не только подъ вліяніемъ внѣшнихъ, но и подъ вліяніемъ внутреннихъ условій. Первое мѣсто между этими условіями принадлежитъ интеллектуальной дѣятельности. Теченіе эмоціональнаго, по своей природѣ, эстетическаго процесса нарушается (или дополняется) дѣйствіемъ ума, когда непосредственное наслажденіе въ формѣ чувства углубляетъ мѣсто какимъ-либо размышленіемъ, сужденіемъ; если сужденія эти относятся къ предполагаемымъ причинамъ эстетическаго впечатлѣнія, то это будутъ эстетическія сужденія, но не эстетическое чувство, на которомъ они сами основываются. Другимъ внутреннимъ источникомъ вліяній, прерывающихъ или дополняющихъ эстетическій процессъ, могутъ служить аппетиты, стремленія и чувства, внушаемая содержаніемъ художественнаго произведенія. При видѣ изображенныхъ художникомъ плодовъ, обѣденнаго стола или широкаго сельскаго пейзажа, зритель можетъ почувствовать желаніе отвѣдать плодовъ, пообѣдать или прогуляться за городъ; если подобнаго рода стремленія и чувства получаютъ перевѣсъ надъ удовольствіемъ чувствовать сходство изображенія съ дѣйствительностью и отдаваться дѣйствию этой художественной иллюзіи, то можно думать, что эстетическое чувство подавлено, въ данный моментъ, силою этихъ побочныхъ вліяній, или—что оно вообще очень мало развито у наблюдателя. Между эстетическимъ чувствомъ соотношенія (сходства или несходства) и всѣми прочими чувствами и стремленіями, какія могутъ случайно внушаться содержаніемъ художественнаго произведенія, необходимо провести строгое разграниченіе, безъ котораго невозможно приступить къ анализу эстетическаго чувства.

Въ примѣрахъ, приводимыхъ у Бэна, слишкомъ большое значеніе придается побочнымъ чувствамъ и внушеніямъ, ихъ описаніе у него привлекаетъ къ себѣ почти исключительное вниманіе, и потому роль эстетическаго чувства отодвигается на задній

планъ. Трудно допустить, напримѣръ, чтобы сущность эстетическаго удовольствія, доставляемаго пейзажемъ въ живописи, состояла въ воображаемомъ наслажденіи свѣжестью и теплою воздухомъ.

Такое наслажденіе было бы ничтожно сравнительно съ реальнымъ ощущеніемъ, какое можетъ доставить прогулка на открытомъ воздухѣ. Въ этомъ примѣрѣ упоминается о глубокомъ *чувствѣ* воздушнаго простора и свѣжести; но не дано никакихъ разъясненій на счетъ того, откуда является это чувство въ интеллектуальномъ процессѣ. На самомъ дѣлѣ, оно не могло бы явиться, не будучи однимъ изъ *сдѣлствій* общаго *чувства сходства*, возбуждаемаго распредѣленіемъ на картинѣ красокъ, свѣта, тѣней, рисункомъ, перспективой и т. д. Если на картинѣ зритель не чувствуетъ прежде всего создаваемаго искусствомъ сходства, то онъ не можетъ чувствовать и всего остального, что связывается съ изображенными деталями, въ силу ассоціаціи, въ зависимости отъ содержанія художественнаго произведенія; съ этими второстепенными, случайными чувствами, внушаемыми художественнымъ произведеніемъ, невозможно смѣшивать прямого, непосредственнаго дѣйствія эстетическаго чувства; такими косвенными, вторичными чувствами, являются, напримѣръ, чувства возвышеннаго, смѣшного, трогательнаго, ужаснаго и т. д., имѣющія самостоятельное происхожденіе, независимое отъ эстетическаго чувства. Въ попыткахъ характеристики творческаго процесса у Бэна встрѣчаются намеки на *идеализацію* и *утонченность* эстетическихъ впечатлѣній, безъ дальнѣйшаго поясненія и развитія этихъ понятій; тѣмъ не менѣе, изъ приводимыхъ примѣровъ можно заключить, что рѣчь идетъ здѣсь о косвенныхъ, вторичныхъ чувствахъ, возбуждаемыхъ специальнымъ содержаніемъ художественныхъ произведеній; такимъ образомъ, въ этихъ характеристикахъ обходится главный вопросъ о прямомъ факторѣ эстетическаго удовольствія, независимомъ отъ разнаго рода косвенныхъ внушеній. Такъ напримѣръ, въ § 36 авторъ возвращается къ творческому процессу въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «Слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ о процессѣ истинно художественнаго творчества, выполняемомъ подъ властью воображенія и идеализаціи и состоящемъ въ комбинированіи могучихъ элементовъ чувства, въ сообщеніи имъ утонченности при сохраненіи свойственной имъ увлекательности». Къ числу самыхъ

сильныхъ первичныхъ чувствъ, утонченно воспроизводимыхъ художникомъ, авторъ относитъ *чувственную любовь и злобу*. «Рисуя преступленіе,—говоритъ Бэнь,—поэтъ возбуждаетъ въ насъ негодованіе, которое можетъ быть удовлетворено безъ раскаянія и даже клонится къ исправленію чувства чистой злобы». Этими замѣчаніями затрогивается утилитарная, культурно-воспитательная сторона искусства, но нисколько не выясняется его художественное дѣйствіе: мы смотримъ драму не для того, чтобы испытать чувство негодованія или ужаса, хотя бы въ смягченной и облагороженной формѣ, но, главнымъ образомъ, ради эстетическаго удовольствія. Въ своихъ попыткахъ объясненія сущности художественнаго удовольствія, Бэнь пользуется и другими психологическими предположеніями. Такъ напримѣръ, чтобы объяснить эстетическое дѣйствіе, производимое вѣрнымъ воспроизведеніемъ дѣйствительности въ изобразительныхъ искусствахъ, онъ обращается къ помощи чувствъ *симпатіи* и *удивленія*. «Чувство симпатіи,—говоритъ Бэнь,—располагаетъ насъ къ тѣмъ, кого интересовали тѣ же предметы что и насъ, кто сумѣлъ выразить, выставить выпукло то, что мы сами уже почувствовали, не сумѣвъ выразить своего чувства. Согласіе между двумя душами всегда дѣйствуетъ пріятно; иногда къ этому эффекту присоединяется усиливающее дѣйствіе удивленія. Когда, напримѣръ, художникъ воспроизводитъ не только то, что замѣчаютъ всѣ, но и мельчайшія черты, ускользящія отъ вниманія большинства, мы симпатизируемъ силѣ его наблюдательности и получаемся у него знанію природы и жизни. Мы испытываемъ нѣчто въ родѣ возбуждающаго удивленія, открывая какъ бы въ первый разъ то, что давно уже было у насъ на глазахъ» (37).

Съ такимъ объясненіемъ изучаемаго явленія невозможно было бы согласиться по многимъ соображеніямъ. Объясненіе удовольствія, доставляемаго художественнымъ реализмомъ — чувствомъ симпатіи, основано на невѣрномъ предположеніи, будто источникомъ художественнаго впечатлѣнія и удовольствія является личность автора, а не самое произведеніе. Не то говоритъ дѣйствительность: художественное произведеніе нравится намъ само по себѣ, подѣ влияніемъ непосредственнаго впечатлѣнія, мгновенно привлекая къ себѣ наше вниманіе собственнымъ своимъ содержаніемъ, прежде чѣмъ мы успѣли что-нибудь подумать объ его авторѣ. Если бы мы узнали затѣмъ, что авторъ попра-

вившагося намъ произведенія неизвѣстенъ, или что его авторъ — коллективная личность или, наконецъ, что личность автора недостойна симпатіи, подобныя соображенія не могли бы ослабить нашего художественнаго интереса къ произведенію.

Глубокое дѣйствіе художественнаго впечатлѣнія обыкновенно выражается въ состояніи художественной иллюзіи, въ страстномъ увлеченіи развитіемъ содержанія художественнаго произведенія, если это романъ, драма, комедія, т.-е. въ эмоціональномъ состояніи, препятствующемъ развитію посторонней, отвлеченной мысли. Мысль объ авторѣ—чисто-интеллектуальный процессъ; представленіе о его личности при первомъ знакомствѣ съ произведеніемъ для большинства читателей или зрителей нѣчто крайне неопредѣленное и неясное; слѣдовательно и чувство симпатіи къ нему, входя въ процессъ эстетическихъ воспріятій, не можетъ быть настолько интенсивно, чтобы служить объясненіемъ непрерывнаго эстетическаго удовольствія, сопровождающаго чтеніе романа или разсматриваніе произведенія живописи и скульптуры. Удовольствіе взаимнаго согласія замѣтно лишь тогда, когда мысли и чувства выражаются съ обѣихъ сторонъ; между тѣмъ въ истинно-художественныхъ, объективныхъ произведеніяхъ скульптуры, живописи или поэзіи личность автора отодвигается на задній планъ и ничѣмъ прямо не выражается; пониманіе его намѣреній и взглядовъ достигается путемъ критики, требующей замѣны эмоціональнаго процесса удовольствія, интеллектуальнымъ процессомъ сужденія. На первомъ планѣ истинно творческаго произведенія стоитъ картина самой жизни, на фонѣ которой обрисовываются какъ симпатичныя, такъ и мало симпатичныя лица, заставляющія насъ интересоваться ихъ дѣятельностью и судьбою и на время забывать объ авторѣ-художникѣ. Въ такомъ случаѣ постоянная мысль объ авторѣ, сопровождающая эстетическія воспріятія, показывала бы только, что мы въ нѣкоторой степени вышли изъ сферы чисто-эстетическаго вліянія и отзываемся на эстетическія впечатлѣнія не столько эстетически, сколько логически. Поэтому чувства удивленія и уваженія къ таланту автора обыкновенно возникаютъ не въ моментъ непосредственнаго художественнаго наслажденія, а гораздо позднѣе перваго впечатлѣнія, когда, при свѣтѣ исторіи и критики, мы спокойно взвѣшиваемъ значеніе его дѣятельности, объемъ его художественныхъ и историческихъ заслугъ.

Часто думаютъ, что въ содержаніи художественнаго произведенія не заключается ничего такого, чего бы мы ранѣе не наблюдали сами; но это намъ *кажется* только потому, что художественное произведеніе есть творческая, оригинальная комбинація изъ такихъ элементовъ, изъ которыхъ каждый въ отдельности намъ хорошо знакомъ; значительная доля этой иллюзіи объясняется тѣмъ, что узнаваніе сходныхъ образовъ происходитъ мгновенно, эмоціонально, выражаясь въ чувствѣ интенсивнаго сходства.

Вообще, въ этой характеристикѣ художественнаго впечатлѣнія основная ошибка, мѣшающая замѣтить и признать эстетическое чувство тамъ, гдѣ оно дѣйствительно проявляется, состоитъ, по нашему мнѣнію, въ томъ, что въ ней допущено смѣшеніе чувства сходства, имѣющаго пріятный, успокоительный характеръ, съ чувствомъ удивленія, имѣющимъ, наоборотъ, возбуждающій, тревожный отбѣнокъ, въ качествѣ отличительной черты. Смѣшеніе это есть одно изъ слѣдствій неясности взглядовъ Бэна (обратившей на себя вниманіе критики)<sup>1)</sup> на роль, принадлежащую въ нашей психической жизни чувствамъ сходства и различія. Въ то время какъ въ однихъ случаяхъ Бэнь, повидимому, признаетъ за чувствомъ сходства самостоятельную, даже основную роль, характеризуя его, какъ пріятное чувство облегченія<sup>2)</sup>, въ другихъ, болѣе многочисленныхъ случаяхъ, связанныхъ именно съ психологіей чувствованій, онъ старается свести чувство сходства къ чувству различія, сближая его, безъ достаточнаго основанія, съ чувствомъ удивленія<sup>3)</sup>.

Недостаточность принциповъ идеализаціи, симпатіи, удивленія и нѣкоторыхъ другихъ, на которые здѣсь ссылается А. Бэнь, для объясненія природы художественнаго творчества, обнаруживается между прочимъ и въ томъ, что этимъ принципамъ не было никакого примѣненія въ классификаціи изящныхъ искусствъ, чего можно было бы ожидать, если бы эти явленія имѣли существенное принципиальное значеніе въ психологіи эстетическаго чувства. Искусства классифицируются здѣсь на основаніи Аристотелевскаго принципа подражанія, несмотря на то, что «под-

1) P. Malapert: La perception de la ressemblance, Revue philos. 1898, № 1, p. 65.

2) A. Bain. Les sens et l'intelligence, 210, 282 и слѣд.

3) — Les émot. et la vol. 74, 535 и слѣд.

ражаніе, въ истинномъ значеніи слова, по мнѣнію Бэна, такъ же независимо отъ искусства вообще, какъ почти независимы отъ него музыка и архитектура» (§ 37). Тѣмъ не менѣе, на основаніи этого принципа, къ подражательнымъ искусствамъ отнесены: поэзія подражательная (въ противоположность поэзіи внутренняго выраженія), живопись, скульптура, сценическое искусство, пантомима и часть орнаментики. Танцы не упоминаются. Но, согласно съ другой классификаціей въ сочиненіи Бэна «Ощущенія и умъ», которая основывается на степени проявленія въ искусствахъ умственной дѣятельности, къ одной группѣ искусствъ, связанныхъ съ высшими проявленіями умственной жизни, отнесены: поэзія, живопись, скульптура, архитектура, орнаментика и рисованіе; къ другой группѣ искусствъ, въ которыхъ, по словамъ Бэна, слабо проявляется умственный законъ отождествленія, принадлежатъ: музыка, сценическое искусство, пантомима, изящныя движенія и, наконецъ, танцы. Согласно съ послѣдней классификаціей, музыка характеризуется, какъ типическая представительница той группы искусствъ, въ которой «умственная дѣятельность ступшевывается, уступая мѣсто дѣйствию художественнаго чувства во всей его чистотѣ»<sup>1)</sup>, между тѣмъ какъ въ разбираемой главѣ эстетическое дѣйствіе музыки объясняется, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія законовъ интеллектуальной жизни. «Дѣйствіе музыки,—говорится здѣсь,—поднимается ступеню выше, когда она начинаетъ доставлять интеллектуальное удовольствіе, созданное единствомъ въ разнообразіи» (§ 13). Дальнѣйшее разсмотрѣніе этихъ классификацій и нѣкоторыхъ вытекающихъ изъ нихъ противорѣчій было бы излишне, такъ какъ ихъ основные принципы—подражаніе и умственная дѣятельность—ничѣмъ не связаны въ этихъ классификаціяхъ съ эстетическимъ чувствомъ, какъ эмоциональнымъ явленіемъ. Обзоръ эстетической теоріи Бэна, въ принципахъ и частностяхъ, даетъ довольно ясное представленіе объ ея общемъ описательномъ характерѣ и отношеніи къ задачамъ психологическаго анализа, но въ ней нѣтъ даже стремленія выдѣлить эстетическое чувство какими-либо опредѣленными чертами изъ круга другихъ разнородныхъ чувствъ; напротивъ, существующее смѣшеніе разнообразныхъ понятій и явленій подъ общимъ именемъ эстетическихъ признается какъ бы неизбежнымъ

<sup>1)</sup> *A. Bain. Les sens et l'intel.*, p. 493.



удѣломъ психологической теоріи: «Возвышенное, прекрасное, граціозное, гармонія, мелодія, идеальное, живописное, пропорціональность, порядокъ, сообразность, согласованіе—вотъ названія,—говоритъ Бэнъ,—которыя, хотя и не всѣ, относятся къ красотѣ, тѣмъ не менѣе входятъ въ кругъ удовольствій, которыя мы здѣсь будемъ изучать» (§ 5). Въ дальнѣйшемъ изложеніи, какъ извѣстно, этотъ перечень пополняется еще рядомъ новыхъ понятій: смѣшное, устойчивое, полезное, симпатичное, также разсматриваемыхъ, какъ разновидности эстетическаго чувства. Естественно, что при такихъ широкихъ и неопредѣленныхъ рамкахъ въ описаніе эстетическихъ чувствъ входитъ много посторонняго матеріала, въ то время какъ существенныя эстетическія явленія остаются въ немъ совсѣмъ неразсмотрѣнными. О процессѣ эстетическаго ритма здѣсь упоминается лишь вскользь, подъ именемъ чередованія впечатлѣній; объ условіяхъ эстетической пріятности воспоминаній не сказано почти ничего; между интеллектуальнымъ и эмоциональнымъ процессомъ воспріятій не проведено необходимаго различія, вслѣдствіе чего большинство эстетическихъ явленій оцѣнивается съ односторонней, интеллектуальной точки зрѣнія. Самымъ чувствительнымъ пробѣломъ въ этой характеристикѣ эстетическихъ чувствъ слѣдуетъ, однако, считать то обстоятельство, что въ ней не сдѣлано никакого примѣненія къ анализу эстетическихъ впечатлѣній законовъ сочетанія, сліянія и конфликта чувствованій. Между тѣмъ примѣненіе этихъ законовъ осложненія чувствъ къ спеціальному анализу дало бы возможность исключить изъ состава эстетическихъ эффектовъ цѣлый рядъ чувствъ, своимъ вліяніемъ случайно повышающихъ или понижающихъ общую пріятность эстетическаго впечатлѣнія, но, по природѣ своей, не принадлежащихъ къ числу эстетическихъ и имѣющихъ самостоятельное происхожденіе; таковы еще упоминаемыя въ составѣ эстетическихъ эффектовъ проявленія чувственной любви (§ 36), чувство умственнаго облегченія (§ 10), любовь къ истинѣ (§ 11), впечатлѣнія достаточнаго сопротивленія, равновѣсія (§§ 21, 22), пользы (§§ 24, 26) и т. п.

Болѣе глубокая психологія эстетическаго чувства полготовлена А. Бэномъ не тамъ, гдѣ ее всего естественнѣе было бы искать, не въ только что разсмотрѣнной главѣ, спеціально посвященной эстетическимъ чувствамъ; она разсѣяна въ общихъ частяхъ пси-

хологін А. Бэна, въ особенности въ отдѣлѣ, излагающемъ проявленія закона отождествленія или сходства, гдѣ эстетическія явленія проводятся и анализируются въ качествѣ примѣровъ, иллюстрирующихъ дѣйствіе общихъ психическихъ законовъ ассоціаціи. Въ этихъ попутныхъ анализахъ эстетическихъ явленій мы находимъ рядъ руководящихъ указаній, на почвѣ которыхъ возможна дальнѣйшая разработка занимающаго насъ психологическаго вопроса.

Характеризуя основныя свойства ума, Бэнъ замѣчаетъ, что законъ сходства или отождествленія есть источникъ всего творческаго, оригинальнаго въ человѣческомъ духѣ<sup>1)</sup>. Эстетическая дѣятельность не произвольна, не случайна: она основывается, по убѣжденію Бэна, на общихъ законахъ, признаваемыхъ всѣмъ человѣчествомъ<sup>2)</sup>. Но способность къ воспріятію сходства свойственна не всѣмъ людямъ въ одинаковой степени. Художникъ и поэтъ обладаютъ въ этомъ отношеніи особою эстетическою чувствительностью, которою руководствуются въ подборѣ соответствующихъ отношеній. Изучая разнообразныя проявленія сходства, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что легкость возстановленія въ памяти прошлаго образа подѣ влияніемъ дѣйствующаго воспріятія сходства вполне зависитъ отъ степени дѣйствія образа воспоминанія; чѣмъ привычнѣ намъ прошлый образъ, тѣмъ легче онъ оживаетъ подѣ влияніемъ новаго впечатлѣнія<sup>3)</sup>. Притягательная сила сходства измѣняется интенсивностью силы отталкиванія или различія, какую мы въ состояніи преодолѣть при возстановленіи въ памяти прежней группы образовъ подѣ влияніемъ новой<sup>4)</sup>. Отъ интенсивной силы сходства слѣдуетъ отличать экстенсивную. Такъ, на примѣръ, чтобы обезпечить легкость возстановленія въ памяти сходныхъ между собою предметовъ, мы должны искать въ нихъ новыхъ чертъ сходства, для увеличенія общей суммы сходства; такимъ путемъ повышается сила возстановленія прошлаго подѣ впечатлѣніемъ настоящаго<sup>5)</sup>.

Въ художественныхъ пространственныхъ формахъ сходство

1) *A. Bain. Les sens...*, 243.

2) Тамъ же, 407.

3) Тамъ же, 422.

4) Тамъ же, 421.

5) Тамъ же, 429.

6) Тамъ же, 509—510.

заключено частью въ зрительномъ впечатлѣніи, производимомъ контуромъ, частью въ дѣйстви контура на духъ, въ пробужденіи впечатлѣнія изящества и красоты. Послѣднее обстоятельство есть существенное условіе, вызывающее сходство изъ прошлаго опыта. Напримѣръ, при видѣ драпировки въ какой-нибудь (статуѣ) скульптурѣ, мы узнаемъ уже разъ поразившій насъ эффектъ, и подъ влияніемъ этого сходства прежній объектъ возстаетъ въ нашемъ духѣ; онъ ничѣмъ не походитъ на тотъ, что послужилъ поводомъ къ его возстановленію въ памяти, ни рисункомъ, ни линиями изгибовъ, ни складками; посреди всѣхъ различій выступаетъ эстетическое сходство и вызываетъ въ памяти цѣлый рядъ произведеній искусства. Сильное чувство математической формы было бы здѣсь несогласно съ стремленіями художника<sup>1)</sup>. Когда какой-нибудь костюмъ, платье напоминаютъ намъ подобные имъ, когда исполненіе на сценѣ драматической пьесы внушаетъ намъ воспоминанія о подобныхъ же сценахъ, когда лицо напоминаетъ своимъ сходствомъ другое лицо или картина напоминаетъ объ оригиналѣ, то здѣсь интересъ сосредоточивается на томъ, какія детали согласны, какія несогласны съ образомъ воспоминанія<sup>2)</sup>...

Эстетическое сходство имѣетъ, по Бэну, свое значеніе и въ области движенія. Эстетическое чувство, являясь однимъ изъ условій возстановленія въ памяти эстетическихъ движеній, не позволяетъ основывать всю классификацію движеній на ихъ математическихъ свойствахъ или произвольномъ значеніи<sup>3)</sup>. Въ области поэзіи могучая способность отождествленія, умѣніе находить сильныя и выразительныя уподобленія составляютъ постоянную задачу поэта, пробный камень его таланта<sup>4)</sup>. Тотъ же законъ, повидимому, проявляется и въ процессѣ художественнаго наслажденія поэтическимъ произведеніемъ. Читая поэму и обращаясь къ своей памяти, мы находимъ опору во всѣхъ сходственныхъ элементахъ мысли, образовъ, языка, стихосложенія и ритма, какіе только мы въ состояніи вызвать изъ области воспоминаній и прежняго чтенія. Истинная чувствительность ко всѣмъ этимъ поэтическимъ элементамъ обнаруживается въ глу-

1) Тамъ же, 442.

2) Тамъ же, 443.

3) Тамъ же, 445.

4) Тамъ же, 490.

бокой способности отождествленія, благодаря которой каждый намекъ пробуждаетъ въ умѣ какое-либо сходное воспоминаніе <sup>1)</sup>). Въ области живописи, скульптуры, архитектуры и орнаментики, какъ и въ поэзіи, существуетъ богатый запасъ матеріаловъ въ умѣ художника независимыхъ отъ эстетическаго чувства; но для того, чтобы сдѣлать надлежащій выборъ и поставить избранные матеріалы въ художественныя соотношенія, нужно обладать эстетическимъ чувствомъ и могучею способностью отождествленія <sup>2)</sup>).

Всѣ эти цѣнныя идеи А. Бэна не получили, къ сожалѣнію, никакого развитія въ эстетическомъ ученіи, изложенномъ въ XIV главѣ его книги «Волненія и воля» — тамъ, гдѣ онѣ, по нашему мнѣнію, могли имѣть важное приложеніе. Изъ обзора эстетическихъ теорій Г. Спенсера и А. Бэна нельзя не видѣть, что эти теоріи, заключая въ себѣ частію отрицательное, частію неопредѣленное рѣшеніе основнаго эстетическаго вопроса, проливаютъ далеко не такъ много свѣта на природу эстетическаго чувства и его происхожденіе, чтобы не возбуждать потребности въ дальнѣйшемъ анализѣ этого вопроса.

Между тѣмъ дальнѣйшій анализъ эстетическихъ явленій едва ли возможенъ безъ новой гипотезы, касающейся природы эстетическаго чувства, которая дала бы возможность опредѣлить положительными чертами спеціальныя условія красоты и разложить это сложное чувство на его простѣйшихъ производителей. Такою гипотезой можетъ, по нашему мнѣнію, служить мысль, къ которой мы пришли на основаніи наблюденій въ области элементарныхъ эстетическихъ слуховыхъ и зрительно-пространственныхъ воспріятій. Она можетъ быть выражена въ слѣдующемъ видѣ.

Эстетическое чувство есть интенсивное чувство сходства, возбуждаемое а) сочетаніемъ сходныхъ слуховыхъ, зрительно-пространственныхъ и двигательныхъ воспріятій, б) сочетаніемъ этихъ воспріятій съ сходными съ ними образами воспоминанія. Первому изъ этихъ источниковъ эстетическаго чувства соотвѣтствуетъ психическій процессъ элементарнаго эстетическаго ритма; второму — психическій процессъ высшаго эстетическаго ритма.

1) Тамъ же, 499.

2) Тамъ же, 492.

Первый примѣнимъ къ объясненію элементарныхъ и основныхъ явленій въ области танцевъ, музыки, орнаментики и архитектуры; второй — къ объясненію болѣе сложныхъ явленій въ области всѣхъ изящныхъ искусствъ <sup>1)</sup>.

Опыты по эстетикѣ зрительно-пространственныхъ воспріятій могутъ послужить для повѣрки нѣкоторой части этой гипотезы.

Ц. Балталонъ.

---

<sup>1)</sup> См. Ц. Балталона: Очерки по психологіи художественнаго творчества. Недаг. Сборникъ 1898, №№ 1, 2, 3 и 5, 1899, №№ 6 и 7.

## Науки общественныя и естественныя.

- (Нѣсколько замѣчаній по поводу книги Н. Н. Алексѣева.)

Книга Н. Н. Алексѣева, посвященная изслѣдованію вопроса о взаимоотношеніи наукъ общественныхъ и естественныхъ, справедливо обратила на себя общее вниманіе. Противъ этой книги, конечно, можно сдѣлать много возраженій. Можно спорить съ нею и въ подробностяхъ, и въ цѣломъ; можно и вовсе не соглашаться съ авторомъ и въ его исходныхъ пунктахъ, и въ конечныхъ заключеніяхъ, и тѣмъ не менѣе о его работѣ нельзя не сказать, что это—работа превосходная и выдающаяся, живая, зовущая впередъ и открывающая новыя перспективы.

То, что, прежде всего, плѣняетъ въ книгѣ г. Алексѣева, это—полная независимость взгляда, отсутствіе предвзятыхъ точекъ зрѣнія, жажда широты и свободы. И эти качества выступаютъ съ особенной яркостью послѣ того, какъ еще недавно среди начинающихъ ученыхъ въ философской области такъ часто встрѣчались суевѣрный догматизмъ и фанатическая приверженность узкимъ философскимъ направленіямъ. Послѣ того какъ еще недавно слышались споры, гдѣ пребываетъ абсолютная истина—во Фрейбургѣ или въ Марбургѣ, у Риккерта или у Когена, особенно приходится цѣнить ту самостоятельность мысли, которую проявляетъ въ своей книгѣ г. Алексѣевъ. Онъ не довольствуется готовыми формулами и чужими рѣшеніями, а смѣло и свободно идетъ навстрѣчу новымъ выводамъ.

Но есть и еще нѣчто, что также составляетъ огромное преимущество книги г. Алексѣева. Въ послѣднее время все яснѣе становится то положеніе, что мы живемъ въ преддверіи коренного переворота въ области общественной философіи. Дѣтъ 10—15 тому назадъ, когда приходилось бороться съ господ-

ствомъ позитивизма, казалось, что реформа въ этой области можетъ быть совершена путемъ возврата къ великимъ системамъ нѣмецкаго идеализма. Теперь старый позитивизмъ отошелъ въ область преданій, и когда при свѣтѣ новой критики и новыхъ жизненныхъ явленій мы провѣряемъ основы классическаго идеализма, мы все болѣе убѣждаемся, что настоящій кличъ нашего времени долженъ быть не *назадъ* къ Канту или къ Фихте или къ Гегелю, а *впередъ* отъ нихъ. Мы переживаемъ такую эпоху, когда назрѣла очевидная потребность въ новомъ фундаментѣ для построенія общественной философіи. Вотъ этотъ духъ новыхъ исканій слышится мнѣ и въ книгѣ Н. Н. Алексѣева. Я чувствую въ ней не только молодую свѣжесть мысли, но также и глубокое пониманіе того переворота, который подготавливается въ области общественныхъ наукъ. По ходу работы автору приходится касаться тѣхъ великихъ системъ, которыя были руководящими въ недавно пережитую эпоху, которыя и сейчасъ еще сохраняютъ свою могущественную силу. Передъ читателемъ его книги проходятъ и Кантъ, и Гегель, и Марксъ. Но здѣсь-то и обнаруживается съ особенной ясностью, насколько свободно и рѣшительно авторъ идетъ впередъ отъ старыхъ традицій. Въмѣсто того, чтобы просто возвращаться къ Канту или къ Марксу, или соединять ихъ вышней механической связью, онъ справедливо полагаетъ, что наше время выдвигаетъ задачу новыхъ синтезовъ, что мы не можемъ уже остановиться ни на Кантѣ, ни на Марксѣ, ни на Гегелѣ, но должны искать новыхъ философскихъ формулъ и началъ. Это исканіе новыхъ путей, это ясное пониманіе грядущаго научнаго персворота придаетъ книгѣ г. Алексѣева особенный интересъ: она получаетъ характеръ отвѣта на жгучую очередную тему, она вся проникается духомъ новыхъ исканій и рѣшительнаго устремленія впередъ. Таковъ общій характеръ этой книги, таковы ея основныя достоинства.

Но каждая работа, которая ставитъ предъ собою такія огромныя задачи, обрекаетъ себя на цѣлый рядъ возраженій, сомнѣній и недоразумѣній. Въдъ авторъ не только излагаетъ, но и критикуетъ, критикуетъ съ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ точекъ зрѣнія. Какъ самъ онъ говоритъ на стр. 68, въ исторіи философіи «мысль дѣлаетъ различныя попытки, пробуетъ различныя пути, отвергаетъ ихъ и находитъ новыя». Эту методу критики, отверженія стараго и исканія новаго Н. Н. Алексѣевъ и примѣняетъ

въ полной мѣрѣ къ изслѣдуемымъ имъ проблемамъ, а эти проблемы таковы, что онѣ касаются самыхъ коренныхъ и существенныхъ вопросовъ общественной философіи. Авторъ смѣло идетъ на штурмъ старыхъ позицій, онъ стремится впередъ къ новымъ путямъ. Неудивительно, если въ этомъ огнѣ перекрещивающихся противорѣчій многое остается неяснымъ и нерѣшеннымъ, и притомъ не только въ подробностяхъ, но и въ самомъ главномъ и основномъ.

Съ этой точки зрѣнія я и хочу высказать нѣсколько замѣчаній по поводу разбираемаго сочиненія. Коренной вопросъ его есть вопросъ о взаимоотношеніи наукъ естественныхъ и общественныхъ. Къ разрѣшенію этого вопроса можно итти такъ, какъ шель, напримѣръ, Риккертъ, — путемъ чисто отвлеченной логической разработки проблемъ. Но, быть можетъ, болѣе вѣрнымъ и рѣшающимъ слѣдуетъ признать тотъ путь, который избралъ авторъ, — путь конкретной проверкі тѣхъ результатовъ, которые даетъ сближеніе наукъ общественныхъ и естественныхъ. Потребность въ логической разработкѣ исходныхъ началъ тутъ нисколько не устраняется, она лишь сочетается съ изученіемъ конкретного-историческаго матеріала. Получаемые при этомъ выводы приобрѣтаютъ болѣе твердую почву. Но здѣсь возникаетъ и неизбежное затрудненіе, состоящее въ томъ, что автору приходится одновременно и разрабатывать огромный конкретный матеріалъ и выяснять для этой разработки догматическія исходныя положенія. Одно нельзя было отдѣлать отъ другого, но вмѣстѣ съ тѣмъ представлялось въ высшей степени затруднительнымъ сразу довести до конца обѣ задачи. Отсюда возникаютъ и главныя возраженія противъ работы г. Алексѣева.

Я начну съ предисловія, съ того лозунга, съ которымъ Н. Н. Алексѣевъ здѣсь выступаетъ. «Отставка разума», — такъ характеризуетъ онъ словами Струве основную тенденцію своей книги, свое возстаніе противъ социальна-политическаго рационализма. Я хочу указать, что эта очень широкая формула примѣняется у Струве къ обозначенію не его точки зрѣнія, а точки зрѣнія Маркса. Самъ П. Б. Струве говоритъ объ основномъ дуализмѣ общественнаго процесса, гдѣ ирраціональное сочетается съ рациональнымъ. Дѣло идетъ тутъ не о полномъ отверженіи рационализма, а только о его необходимомъ ограниченіи. «Не сознаніе опредѣляетъ бытіе людей, а бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе».



Вотъ знаменитая формула Маркса, въ которой Струве усматриваетъ полную отставку разума. Но вѣдь Н. Н. Алексѣевъ очевидно съ такой постановкой вопроса несогласенъ, онъ говоритъ только о разумѣ «Эвклидовскомъ», математическомъ. Слѣдовательно, рациональное начало въ иномъ, не-эвклидовскомъ смыслѣ, онъ признаетъ. Однако, въ какомъ видѣ? гдѣ онъ полагаетъ грань между иррациональнымъ и рациональнымъ? въ какой мѣрѣ допускаетъ ихъ сочетаніе? Это остается неяснымъ. А между тѣмъ это вопросъ существенный и важный. Безъ полной ясности въ этомъ пунктѣ нельзя дать законченной социальной философіи. Съ своей стороны я замѣчу, что можно и должно отрицать идею *полной* рационализаціи общественныхъ отношеній и вмѣстѣ съ тѣмъ возможно утверждать необходимое господство въ нихъ рациональнаго начала. Вѣдь постановка идеаловъ и нормъ есть усиліе сознательной воли подчинить себѣ стихіи общественной жизни. Идеаль по существу есть принципъ рационализаціи жизни, приведенія ея къ разуму. Полное разрѣшеніе этой задачи невозможно, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы самая задача была невысказана, хотя бы въ видѣ принципа безконечнаго стремленія къ недостижимому предѣлу.

Въ связи съ неясностью этого пункта слѣдуетъ отмѣтить и неясность отвѣта на коренной вопросъ книги г. Алексѣева о взаимоотношеніи общественныхъ наукъ и естественныхъ. Если бы подвести итоги разбираемому изслѣдованію и спросить, каково же должно быть это соотношеніе,—должно ли тутъ быть полное размежеваніе или нѣтъ, представляется ли вліяніе методовъ естествознанія на методы обществовѣдѣнія только вреднымъ или въ иныхъ случаяхъ также и благодѣтельнымъ, то результатъ получится не вполне опредѣленный. Изъ книги г. Алексѣева скорѣй можно вывести заключеніе въ пользу полного размежеванія. Линія раздѣла проводится въ ней очень рѣзко и опредѣленно. Но есть ли это общее рѣшеніе проблемы? или же рѣшеніе только той части ея, которую авторъ до сихъ поръ изучалъ? Что онъ разумѣетъ подъ натурализмомъ и естествознаніемъ?

С. А. Котляревскій въ рецензіи своей на книгу Н. Н. Алексѣева правильно замѣтилъ, что понятіе натурализма въ прошломъ имѣетъ болѣе отгѣнковъ, чѣмъ предполагаетъ въ своей работѣ авторъ. Я продолжу это замѣчаніе далѣе и скажу, что когда отъ механическихъ аналогій придется перейти къ біо-

логическимъ, коснуться идей трансформизма и эволюціонизма, заключенія получатся иныя. Тутъ обнаружатся точки совпаденія и сближенія. Вѣдь та идея измѣнчивости, на которой г. Алексѣевъ такъ сильно и основательно настаиваетъ въ отношеніи къ социальнымъ явленіямъ; есть также и идея біологическаго натурализма. И если эта идея пріобрѣтаетъ въ современныхъ философскихъ системахъ, какъ, напримѣръ, у Бергсона, у Штерна основополагающій, онтологическій характеръ,—чему авторъ не можетъ не сочувствовать,—то несомнѣнно это совершается не безъ благодѣтельнаго вліянія натурализма. Пути натурализма и социальной философіи тутъ если не сходятся, то во всякомъ случаѣ сближаются.

На это можно возразить, что въ первой части изслѣдованія рано еще было говорить объ этомъ, что тутъ рѣчь шла лишь о механическихъ аналогіяхъ. Но я, какъ читатель книги, постоянно чувствовалъ это отсутствіе прочной связи первой части со второй. Нѣтъ здѣсь тѣхъ необходимыхъ оговорокъ и ограниченій, которыя бы раскрывали передъ читателемъ перспективу болѣе широкой постановки вопроса. Но оставимъ болѣе общую постановку вопроса. Обратимся къ изслѣдованію въ его собственныхъ предѣлахъ. И тутъ я встрѣчаю нѣкоторую неясность или, быть можетъ, односторонность взгляда, на которую я хотѣлъ бы обратить вниманіе.

Мы до сихъ поръ полагали, что утвержденіе въ историческихъ и общественныхъ наукахъ идеи законмѣрности, внутренней необходимости есть тотъ полезный плюсъ, который эти науки получили отъ взаимодѣйствія съ науками естественными. Конечно, въ той общей формѣ, въ какой эта идея была выражена, напр., у физиократовъ или у корифеевъ исторической школы юристовъ, понятіе законмѣрности общественныхъ явленій не можетъ быть нами принято; но оно и не можетъ быть утрачено научнымъ сознаніемъ безъ риска впасть въ теорію случайности и произвольности общественныхъ явленій. Издавна въ понятіе историческаго на ряду съ этой идеей законмѣрной связи эпохъ входила и другая идея—идея измѣнчивости, идея перехода, идея индивидуализаціи. Это какъ бы два полюса историческаго созерцающаго континуитета, законмѣрность, объективный порядокъ, съ одной стороны,—измѣнчивость, индивидуализація, конкретное разнообразіе—съ другой. Еще Шеллингъ, слѣдуя въ этомъ отношеніи за Кантомъ, въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма» далъ

и ясную характеристику этих двух моментов, и глубокомысленный опыт их примирения. В наше время Риккертъ, худо ли хорошо ли, но во всякомъ случаѣ представилъ извѣстную попытку примирения двухъ указанныхъ началъ въ своей теоріи «индивидуальной каузальности». Что же мы находимъ у г. Алексѣева? Вся его книга запечатлѣна стремленіемъ отстоять конкретно-индивидуальный, измѣнчивый характеръ общественнаго процесса. Это стремленіе составляетъ пафосъ всей книги, имъ она одушевлена. Но неудивительно, если въ этомъ горячемъ, сильномъ и яркомъ проведеніи одного начала авторъ забываетъ другое. Онъ борется съ номологизмомъ, и какъ будто бы вовсе хочетъ выбросить идею законмѣрности. Такъ на стр. 241 мы читаемъ: «историческій и социальный номологизмъ необходимо сопровождается отрицаніемъ свободныхъ и индивидуальныхъ силъ исторической дѣйствительности». Вслѣдствіе этого г. Алексѣевъ какъ будто бы вовсе отрицаетъ историческій и социальный номологизмъ, и съ этой точки зрѣнія ведетъ нерѣдко свою критику. Но въ другомъ мѣстѣ мы узнаемъ иное. На стр. 246, которая вообще является ключомъ ко всей книгѣ и подводитъ читателя къ самымъ конечнымъ заключеніямъ автора, онъ значительно смягчаетъ остроту своего отрицанія. «Если въ конкретно-исторической дѣйствительности и имѣется наличность нѣкотораго объективнаго порядка, то порядокъ этотъ не можетъ быть выраженъ въ категоріи субстанціи, но въ новыхъ и иныхъ категоріяхъ,—въ противномъ случаѣ мы утѣряемъ то, что искали,—утѣряемъ специфическую природу «конкретно-историческаго». Тутъ содержится уже отрицаніе не номологизма, не законмѣрности, не объективнаго порядка, а только примѣненія категорій субстанціи и неподвижной сущности къ міру социальныхъ отношеній. Г. Алексѣевъ указываетъ, что для синтеза разнообразнаго могутъ быть найдены другія категоріи, и сочувственно упоминаетъ о недавней попыткѣ этого рода, сдѣланной Виндельбаномъ въ сочиненіи: «Ueber Gleichheit und Identität». Тутъ онъ подходитъ къ конечнымъ проблемамъ своего изслѣдованія, которыя обѣщаетъ разрѣшить впоследствии. Но я увѣренъ, что когда въ будущемъ авторъ подойдетъ къ болѣе полной постановкѣ этой проблемы, онъ увидитъ, что критика первой части его изслѣдованія нуждается въ извѣстныхъ поправкахъ и что оцѣнка вліянія естественно-научныхъ представленій на обществовѣдѣніе также можетъ быть дополнена нѣкоторыми оговорками.

Въ связи съ этимъ г. Алексѣеву придется дать и болѣе ясное опредѣленіе понятія социальныхъ явленій. Въ его изслѣдованіи все время говорится объ измѣнчивости социальныхъ отношеній, объ ихъ конкретно-индивидуальномъ характерѣ и въ этомъ полагается ихъ основное отличіе отъ явленій природныхъ. Но для того, чтобы обосновать и утвердить этотъ взглядъ, слѣдуетъ дать болѣе подробный анализъ понятія социального и социальной науки. Пока этого нѣтъ, чувствуется извѣстная неясность и незаконченность какъ построенія, такъ и критики.

Таковы главныя замѣчанія, которыя я имѣю сдѣлать по поводу книги г. Алексѣева. Эти замѣчанія касаются такихъ пунктовъ, которые являются вмѣстѣ съ тѣмъ и основными проблемами социальной философіи. Несомнѣнно, что автору предстоитъ еще много поработать, чтобы восполнить указанные пробѣлы, и когда по всѣмъ указаннымъ пунктамъ мы получимъ опредѣленные рѣшенія, тогда изслѣдованіе г. Алексѣева можно будетъ считать успѣшно законченнымъ.

По плану настоящей замѣтки я хотѣлъ коснуться только основныхъ пунктовъ разбираемаго изслѣдованія, и поэтому я не буду останавливаться на цѣломъ рядѣ подробностей этой интересной книги, которыя вызываютъ или сомнѣнія или прямыя возраженія. При томъ богатствѣ и обилии матеріала, который обработанъ г. Алексѣевымъ, неудивительно, если тамъ и здѣсь встрѣчаются пункты, которые вызываютъ критическія замѣчанія. Каждый, кто специально занимался отдѣльными мыслителями, излагаемыми и критикуемыми въ книгѣ г. Алексѣева, вѣроятно, найдетъ поводы для критики съ своей специальной точки зрѣнія. И тѣмъ не менѣе необходимо признать, что весь этотъ обширный матеріалъ изученъ г. Алексѣевымъ съ большимъ вниманіемъ и любовью. Его характеристики отдѣльныхъ писателей нерѣдко отличаются и большой тонкостью мысли, и значительной новизной освѣщенія. Въ особенности вся вторая часть сочиненія—о разложеніи гегельянства—выполнена съ замѣчательнымъ мастерствомъ и читается съ захватывающимъ интересомъ. Вообще же задуманная г. Алексѣевымъ работа осуществляетъ необходимую очередную задачу, и несомнѣнно его сочиненіе сыграетъ видную роль въ уясненіи современныхъ методологическихъ стремленій.

Пожелаемъ же автору довести возможно скорѣе свой трудъ до конца и успѣшно завершить начатое имъ высоко интересное изслѣдованіе.

П. Новгородцевъ.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

И. С. Проданъ. *Познаніе и его объектъ*. (Оправданіе здраваго смысла). Часть 1-я. Харьковъ, 1913. XXVI+473. Ц. 3 р.

Кто нынѣ задается цѣлью изслѣдовать сущность познанія и его объектъ, тотъ беретъ за рѣшеніе *очень трудной* задачи и принимаетъ на себя *очень большую* отвѣтственность и передъ читателями, и передъ современной философіей вообще.

Дѣло въ томъ, что философское мышленіе въ теченіе XIX-го столѣтія почти непрерывно было *сосредоточено* на этой проблемѣ. Послѣ толчка, даннаго ему Кантомъ, оно неустанно—въ различныхъ направленіяхъ и съ различныхъ сторонъ—разслѣдовало природу познанія, перепробовало цѣлый рядъ разнообразнѣйшихъ рѣшеній этой проблемы, накопило въ этой сферѣ *богатый* умственный опытъ и достигло безспорно *значительныхъ* и важныхъ результатовъ въ дѣлѣ уясненія элементовъ, границъ, методовъ и внутренняго смысла познанія.

Разумѣется, позволительно не соглашаться съ тѣми или другими изъ предлагавшихся за это время трактованій гносеологической проблемы; можно отвергать ихъ всѣ и даже не считать за дѣйствительное приобрѣтеніе тѣхъ тонкихъ и точныхъ анализовъ, которыхъ такъ много дало гносеологическое изслѣдованіе послѣднихъ десятилѣтій. Но этимъ нисколько не уничтожается необходимость для современнаго гносеолога *знать* ихъ въ точности, *умѣть съ ними обращаться* сообразно ихъ цѣлямъ и заданіямъ и, отвергая ихъ, *отвергать по существу* и путемъ столь же тонкаго и точнаго анализа. Чтобы работать сейчасъ надъ гносеологическими проблемами (и тѣмъ болѣе—надъ самую

основною изъ нихъ), нужно быть какъ слѣдуетъ ориентированнымъ и въ массѣ отдѣльныхъ изслѣдованій, анализовъ, аргументовъ и сужденій, и въ самомъ духѣ уже многія десятилѣтія въ болѣе или менѣе опредѣленномъ направленіи совершающейся гносеологической работы.

Это послѣднее требованіе, пожалуй, даже важнѣе перваго; тѣмъ болѣе, что оно подразумѣваетъ въ значительной степени его исполненіе. Дѣйствительно, нѣтъ возможности нынѣ добиться чего-либо цѣннаго и стоящаго въ сферѣ гносеологическихъ изслѣдованій, не усвоивъ себѣ его основныхъ тенденцій, не приобщившись такъ или иначе къ создавшейся уже здѣсь *традиции*. Безъ этого нельзя уразумѣть какъ слѣдуетъ основныхъ понятій, сужденій и ученій современной гносеологіи. Нельзя безъ этого и подвергнуть сколько-нибудь состоятельной критикѣ ни одного изъ ея утвержденій и отрицаній. И, наконецъ, никакъ нельзя безъ этого понятно и убѣдительно противопоставить всей суммѣ современныхъ теченій какого-либо новаго или наново формулируемаго ученія. *Прежде нужно усвоить общій духъ и научиться съ нимъ обращаться* въ деталяхъ; и только потомъ можно приступить къ критикѣ и заговорить отъ себя. Этого требуетъ въ данный моментъ самое состояніе научной работы въ сферѣ гносеологическаго изслѣдованія, самое положеніе «гносеологическихъ вещей».

Нужно сознаться, что для русскаго изслѣдователя трудность выполненія этихъ требованій еще усугубляется. Въ то время какъ нѣмецкій изслѣдователь имѣетъ къ своимъ услугамъ множество разнообразнѣйшихъ гносеологическихъ работъ, цѣлый рядъ сводокъ, а также—что особенно важно въ данномъ случаѣ—установившуюся традицію или, лучше, линію изслѣдованія, духъ которой имъ усваивается уже на студенческой скамьѣ, русскій изслѣдователь лишенъ всего этого. Нѣтъ у него ни обилія самостоятельныхъ гносеологическихъ изслѣдованій (тѣмъ болѣе, что и имѣющіяся работы либо трактуютъ специальныя гносеологическія темы, либо составляютъ собою части болѣе обширныхъ трудовъ, направленныхъ на разрѣшеніе внѣгносеологическихъ вопросовъ, и такимъ образомъ не затрагиваютъ со всею необходимою объстоятельностью основныхъ и принципиальныхъ вопросовъ гносеологіи), ни сводокъ. Нѣтъ вокругъ него и той гносеологической «атмосферы», котсрая уже самой своей наличностью

подготавливаетъ умы къ болѣ легкому усвоенію гносеологическихъ изслѣдованій и рѣшеній. И за работами на гносеологическія темы, и за гносеологической «атмосферой» и «традиціей» русскому изслѣдователю приходится обращаться преимущественно въ Германію, т.-е. къ чужеземной культурѣ. А это, очевиднымъ образомъ, затрудняетъ работу и дѣлаетъ отвѣтственность за ея результаты болѣ значительной.

До какой степени все это вѣрно, доказывается съ ясностью *отъ противнаго* содержаніемъ книги г. Продана. Онъ не выполнилъ ни одного изъ указанныхъ основныхъ условій современной гносеологической работы. Онъ не постарался проникнуть въ духъ и «традицію» гносеологическаго изслѣдованія, не приложилъ усилія къ тому, чтобы безпристрастно и основательно осмыслить идеи родоначальниковъ современной гносеологіи. Онъ и не подумалъ даже изучить современныхъ представителей этой дисциплины и разобраться въ ихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ анализахъ и установленіяхъ. И плачевные результаты такого отношенія къ дѣлу не замедлили, конечно, тотчасъ же сказаться: 1) его характеристики родоначальниковъ и современныхъ представителей гносеологіи страдаютъ въ большинствѣ случаевъ *полнымъ несоотвѣтствіемъ*; 2) его критика ихъ идетъ *мимо нихъ*, такъ какъ мѣтитъ совѣмъ не въ то, что они утверждаютъ и защищаютъ; 3) его собственныя выкладки похожи на *дѣтскій лепетъ*, при сравненіи ихъ съ завоеваніями гносеологическаго изслѣдованія послѣднихъ десятилѣтій. Впечатленіе отъ книги г. Продана, отъ всѣхъ его репликъ, выкладокъ, соображеній, аргументовъ, критикъ, упрековъ и обвиненій получается такое, *какъ будто бы XIX-го столѣтія философской, въ частности гносеологической работы вовсе не существовало.*

Прежде чѣмъ приступить къ подробному подтвержденію этого нашего сужденія, изложимъ вкратцѣ содержаніе разсматриваемой нами книги.

Авторъ начинаетъ свое изслѣдованіе установленіемъ самоочевидныхъ истинъ или предпосылокъ здраваго смысла, являющихся условіями всякаго познанія, въ томъ числѣ и гносеологіи, а также характеристикой того метода, которымъ должна пользоваться эта послѣдняя (гл. I, стр. 3—32). Родоначальникомъ гносеологіи онъ называетъ Локка, основопологателемъ же ея считаетъ То-

маса Рида за его попытку опереть гносеологическое (и вообще философское) изслѣдованіе на здравый смыслъ. «Не философія призвана опрокинуть здравый смыслъ, а наоборотъ, здравый смыслъ долженъ опрокинуть плохую философію, повторю я мысль Рида», говорятъ г. Проданъ (13) и этимъ съ первыхъ же шаговъ рѣзко отмежевывается отъ всяческаго рода скептиковъ, а среди нихъ и отъ кантіанцевъ — обладателей «неглубокой и заманчивой мудрости» (5), которыхъ онъ объявляетъ то полускептиками, то самыми что ни на есть скептическими изъ скептиковъ (XI, 125). Самоочевидными истинами здраваго смысла являются, по мнѣнію г. Продана, слѣдующія положенія: 1) «состоянія сознанія суть первичные и несомнѣнные факты не подлежащіе ни сомнѣнію, ни доказательству»; 2) «наши мысли и ощущенія должны имѣть своего субъекта, котораго мы называемъ своимъ «я». Это я нельзя отождествлять съ состояніями сознанія, которыя постоянно мѣняются» (7); 3) «мыслящій субъектъ сознаетъ себя тѣмъ же въ теченіе всей жизни, несмотря на мѣняющіяся состоянія сознанія»; 4) «сознаніе этой тождественности (своего я) каждому дается непосредственно, раньше всякаго разсужденія и опыта»; 5) «впечатлѣнія внѣшнихъ органовъ чувствъ непосредственно вызываютъ въ насъ вѣру въ существованіе соответственныхъ вещей внѣшняго міра. Впечатлѣніе служитъ помѣткой или вѣхой реальной вещи»; 6) «между внѣшними предметами есть такія же живыя существа, какъ и я самъ» (8); 7) «знаніе существуетъ у всѣхъ людей, не исключая идиотовъ и психопатовъ» (14); 8) «объективная истина достижима для каждаго... Стремленіе къ истинному познанію прирождено каждому человѣку въ большей или меньшей степени» (18—19); 9) «безъ познающаго человѣка познаніе не существуетъ въ дѣйствительности» (23), «безъ мыслящихъ существъ не бываетъ ни мысли, ни познанія; безъ сознанія не бываетъ ни знанія, ни истины» (29); 10) душевная дѣятельность вообще и въ частности познаніе совершается одинаково у всѣхъ нормальныхъ людей» (31). Все это — самоочевидныя истины здраваго смысла, касающіяся человѣческаго духа въ отдѣльности. Помимо нихъ существуетъ не мало такихъ же истинъ, надѣленныхъ бѣльшимъ объемомъ и распространяющихся на весь міръ; напр., утверженіе единообразія въ явленіяхъ природы или утверженіе, что всякое явленіе имѣетъ свою причину (7).



Методъ своего изслѣдованія г. Проданъ характеризуетъ такъ: «наше изслѣдованіе мы начнемъ сызнава, какъ будто по этому предмету еще ничего не сдѣлано... Сообщаемые факты прежде всего будутъ относиться къ познавательнымъ процессамъ, какъ они переживаются каждымъ познающимъ, т.-е. мыслящимъ человѣкомъ... Факты своего непосредственнаго опыта имѣютъ непосредственную очевидность и не нуждаются ни въ какихъ доказательствахъ» (30). Опираясь на эти непосредственно-данные и несомнѣнные факты и на вышеупомянутыя истины самоочевидныя, гносеологія, по мнѣнію г. Продана, можетъ безбоязненно приступить къ «анализу познавательныхъ процессовъ и описанію ихъ элементовъ и отношеній, существующихъ между ними» (21—22).

Къ рѣшенію этой задачи авторъ и переходитъ непосредственно вслѣдъ за только что резюмированнымъ «Введеніемъ», посвящая ему четыре послѣдующихъ главы (гл. II. Элементы знанія—сужденія; гл. III. Возникновеніе сужденій и ихъ оцѣнка; гл. IV. Понятія; гл. V. Грамматическія категоріи. Стр. 33—184).—Хотя «каждая законченная мысль выражается грамматическимъ предложеніемъ» (34), тѣмъ не менѣе «логика, какъ о томъ свидѣтельствуется самое ея названіе, должна разсматривать не форму, не выраженіе мысли, а ея смыслъ (*λόγος*), ея содержаніе. На отличіе терминовъ сужденія отъ частей предложенія до сихъ поръ не обращено должное вниманіе представителями логики» (41). Между тѣмъ, соотвѣтствіе ихъ другъ другу совсѣмъ не обязательно, и логика, слѣдующая въ своемъ изученіи сужденій за грамматикой предложенія, впадаетъ въ цѣлый рядъ заблужденій. Таковъ напр., извѣстный отказъ Зигварта считать безличныя предложенія настоящими сужденіями, приводящій его къ необходимости установить новый классъ сужденій—*Benennungsurtheile* (46—52). Въ дѣйствительности «и безличныя предложенія представляютъ собою выраженіе законченныхъ сужденій» (52): «эти сужденія представляютъ собою настоящіе познавательные процессы относительно внѣшняго міра: 1) въ нихъ вслѣдствіе сравненія устанавливается отношеніе различія между двумя душевными переживаніями; 2) въ нихъ содержится сужденіе, что эти переживанія вызваны вещами или причинами внѣшняго міра» (56). Разумѣется, согласиться съ этимъ можно только въ томъ случаѣ, если тщательно отвлечься при раз-

слѣдованіи сужденія отъ грамматической формы и признать, что «сужденіе есть цѣльный и законченный познавательный актъ, въ которомъ сознательно устанавливается или воспринимается определенное отношеніе между двумя переживаніями» (60).

Какъ сознательный актъ, всякое, даже наипростѣйшее сужденіе представляетъ собою сложный синтезъ. Въ немъ участвуютъ: 1) и воспріятія, 2) и память, 3) и воспоминаніе, 4) и апперцепція, 5) и сознаніе различія, 6) и сужденіе о реальности «впечатлѣнія», 7) и самосознаніе, 8) и увѣренность въ истинности (63—65). Сверхъ того, выражаемое предложеніемъ сужденіе обычно является синтезомъ нѣсколькихъ сужденій, выявляющихъ каждое особый познавательный актъ. Это, при внимательномъ отношеніи къ дѣлу, становится ясно особенно на примѣрѣ такъ называемыхъ модальныхъ и отрицательныхъ сужденій. И тѣ и другія «представляютъ собою сужденія объ истинности познанія» и ихъ слѣдуетъ именовать гносическими (82). Отказъ Зигварта считать отрицаніе сужденіемъ особаго вида является результатомъ все того же грамматикализированія познавательнаго акта (80—82).

Но если каждое сужденіе заключаетъ въ себѣ въ качествѣ своего момента увѣренность въ истинности и на почвѣ этого момента возникаетъ классъ особыхъ сужденій, то въ чемъ же заключается самый критерій истинности?—Онъ не состоитъ: 1) ни въ пользѣ, 2) ни въ субъективной увѣренности относительно самоочевидныхъ истинъ, 3) ни въ опосредственной очевидности логическаго основанія и доказательства, 4) ни въ формальномъ отсутствіи противорѣчія, 5) ни въ достовѣрности постороннихъ свидѣтельствъ, 6) ни въ единообразномъ свидѣтельствѣ всѣхъ народовъ, 7) ни въ общихъ понятіяхъ (86—99). «Остается единственнымъ, безусловно надежнымъ и первоначальнымъ критеріемъ истины—согласіе познанія съ дѣйствительностью» (98). Подъ дѣйствительностью при этомъ слѣдуетъ разумѣть «все то, что одинаково всѣми нормальными людьми непосредственно воспринимается, т.-е. предметы, качества, отношенія—какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта» (101).

Болѣе или менѣе устойчивымъ продуктомъ познавательнаго процесса является понятіе: «понятіе, не есть живое знаніе, не есть живое переживаемое сужденіе... понятіе 1) обозначаетъ собою одинъ или нѣсколько признаковъ, общихъ многимъ предметамъ; 2) понятіе

обозначаетъ и весь родъ или классъ этихъ сходныхъ предметовъ или сходныхъ явленій и отношеній» (103). Понятія бывають реальными или фактическими (104) и идеальными (105). «Логика и всякая наука требуетъ, чтобы при одномъ словѣ всегда и всѣми мыслилось одно и то же. Это—идеаль; но дѣйствительность представляетъ намъ иное. Поэтому нужно отличать понятія логическія (и научныя) отъ понятій психологическихъ, каковыя мыслятся большею частью на дѣлѣ» (107). Понятія возникаютъ и аналитически, и синтетически, и обоими путями одновременно (108—112). Если общее понятіе кажется болѣе истиннымъ, чѣмъ отдѣльное представленіе, то это—дѣйствіе привычки (113—115).—Среди понятій существуетъ цѣлый рядъ такихъ формальныхъ понятій, которыя входятъ необходимымъ элементомъ въ составъ познавательнаго акта и являютъ собою его формальный моментъ. Таковы понятія: то же, другое, раньше, позже и т. д. На почвѣ ихъ вырастаютъ уже затѣмъ соотвѣтствующія отвлеченныя категоріи, служащія въ свою очередь базой для еще болѣе отвлеченныхъ (высшихъ) категорій (122—124) <sup>1)</sup>.

Разсмотрѣвъ элементы познанія, авторъ переходитъ затѣмъ къ изслѣдованію его источниковъ (гл. VI. Прирожденные способности познанія; гл. VII. Априорность Канта и психическая наследственность; гл. VIII. Причинность, стр. 185—317). Чтобы разрѣшить успѣшно свою задачу, онъ считаетъ необходимымъ обратиться къ жизни дитяти. Эта послѣдняя обнаруживаетъ, по его мнѣнію, цѣлый рядъ пророжденныхъ способностей. Такъ природены самопроизвольныя дѣйствія и рефлексы (188—192), инстинктивныя дѣйствія (198—200), способность подражанія и основныя чувства (200—203), способность рѣчи (203—206), нѣкоторыя ассоціаціи (206—208). Въ связи съ этимъ стоитъ и то обстоятельство, что въ познаніи наличенъ рядъ сверхчувственныхъ элементовъ, независимыхъ отъ опыта и привносимыхъ разсудкомъ познающаго. На основаніи именно такихъ элементарныхъ отношеній, принадлежащихъ разсудку, возникаютъ постепенно

<sup>1)</sup> Далѣе авторъ обстоятельно разсматриваетъ ученіе Аристотеля о категоріяхъ, указываетъ рядъ его недостатковъ, особенно же грамматикализмъ, (124—137), и въ заключеніе переходитъ къ подробному обслѣдованію грамматическихъ категорій (138—184). Въ виду специальности этихъ изслѣдованій, мы касаться ихъ не будемъ.

понятія величины, количества, тождества, сходства, равенства, подобія, числа, причинности, пространства, времени. «Чистый опытъ» сенсуалистовъ—сказка, абсолютно ничѣмъ не подтверждаемая (208—226). Слѣдовательно, «мечта Авенаріуса объ упраздненіи дуализма есть плодъ недоразумѣнія» (230).

Кантъ первый далъ систему такихъ прирожденныхъ моментовъ съ претензіей на полноту—въ видѣ своей таблицы категорій. Однако устанавливаемая имъ категоріи въ большинствѣ случаевъ «не апіорны, не только въ психологическомъ, но даже и въ трансцендентальномъ смыслѣ» (233). «Если бы мнѣніе Канта было вѣрно, то никто не имѣлъ бы никакихъ познаній, кто не имѣетъ въ своемъ умѣ перечисленныхъ Кантомъ категорій. Между тѣмъ всякому извѣстно, что наши дѣти до извѣстнаго возраста этихъ словъ не знаютъ» (236). Это подтверждается, по мнѣнію автора, и анализомъ кантовскихъ формъ созерцанія (233—235), и разслѣдованіемъ отдѣльныхъ категорій его таблицы (239—257). Вѣра Канта во всесильность его категорій показываетъ лишь то, что онъ «не былъ знакомъ съ индукціей Бэкона» (243, 248). Въ дѣйствительности, апіорность и присущее ей значеніе въ человѣческомъ мышленіи объясняются біологически, т.-е. біологическимъ освѣщеніемъ психической наслѣдственности, благодаря которой въ душѣ новорожденнаго таится огромное множество способностей или психическихъ монадъ (262—275).—На ряду со сверхчувственными элементами въ нашемъ познаніи имѣются на лицо элементы чувственные. Они указываютъ на реальный міръ матеріальныхъ вещей. «Это значить, что эти реальные предметы дѣйствуютъ, а наши органы чувствъ нѣчто претерпѣваютъ, т.-е. испытываютъ дѣйствіе (впечатлѣніе) при участіи нашего сознанія и души. Внѣшніе предметы оказываются причиною нашихъ впечатлѣній. Такимъ образомъ причинность называется другимъ основнымъ условіемъ познанія внѣшняго міра» (280) <sup>1)</sup>.—Вещи въ себѣ Канта—совершенно взаимопротиворѣчивое представленіе: «Всякое знаніе осуществляется исключительно въ актахъ сознанія... Каждый актъ познанія представляетъ собою нѣкоторое отраженіе, нѣкоторый знакъ того, что дѣйствуетъ на познающаго» (285).—Причинность безусловно бази-

<sup>1)</sup> Въ качествѣ перваго условія у г. Продана фигурируетъ тождество въ познаваемомъ и познающемъ.

руется на врожденной способности, но наше понятіе о ней представляетъ собою плодъ длительного развитія этой способности. По отношенію къ понятію причинности нужно старательно различать между самымъ фактомъ причинности и обобщеніемъ закона ея на всѣ явленія, а также между реальной причинностью и логической обоснованностью (288—290). Исходя изъ сенсуалистически эмпирическихъ предпосылокъ Ст. Милль не могъ составить себѣ правильного представленія о причинности (291—302). «Подъ дѣйствующей причиной въ естественныхъ наукахъ разумѣютъ ту силу или дѣятельность, которая производитъ данное дѣйствіе (при наличности нѣкоторыхъ условій). Условіемъ же (существеннымъ) называется состояніе, качество или наличность предмета, безъ которыхъ никогда не бываетъ данного дѣйствія» (305). Въ сферѣ реальной причинности слѣдуетъ проводить различіе между причинностью воспріятія (дѣйствіе предмета на познающаго) и причинностью физической (дѣйствіе предмета на предметъ) (306—309). Причины обыкновенно познаются на основаніи ихъ дѣйствій; напр.,—заключеніе къ психическимъ переживаніямъ другихъ людей отъ ихъ внѣшнихъ проявленій (311—314). «Но самыя умозаключенія отъ дѣйствій къ причинамъ возможны только при наличности единообразія въ природѣ. Это единообразіе есть необходимый постулатъ всякаго знанія» (318). И на него-то всею тяжестью опирается наличная въ человѣческомъ познаніи необходимость (314—317).

Раскрытіе сущности элементовъ и источниковъ познанія позволяетъ, наконецъ, г. Продану обратиться къ разсмотрѣнію предметовъ познанія (гл. IV. Познаніе физическихъ предметовъ; гл. X. Познаніе сверхъчужественнаго; гл. XI. Предметы метафизики; стр. 318—464). Эти предметы могутъ быть и имманентны и трансцендентны (319). Различіе ихъ быстро усваивается человѣкомъ. Реальная данность какого-либо предмета дѣлаетъ его явно отличнымъ и отъ сновидѣній и отъ грезъ (335—344). «Дѣло въ томъ, что чувства въ состояніи бодрствованія почти никогда не обманываютъ нормальнаго человѣка относительно наличности реальнаго предмета воспріятія» (332). Главнымъ показателемъ реальности является при этомъ чувство осязанія (329—331).—Всѣ идеалистическія ученія ошибочны. Они утверждаютъ: «мы познаемъ все только черезъ свое сознаніе (вѣрнѣе его акты): слѣдовательно, все есть въ нашемъ сознаніи ..., и кромѣ него ничего не существуетъ».

Это разсужденіе совершенно равносильно по формѣ слѣдующему умозаключенію. Я вижу весь міръ черезъ свои синія очки; слѣдовательно, все есть въ моихъ синихъ очкахъ или же оказывается синими очками, и кромѣ нихъ ничего не существуетъ» (349). Всему виною тутъ двусмысліе термина «объектъ», «которымъ обозначается то познаваемая реальная вещь, то познавательный актъ» (375). Уже Локкомъ были ясно указаны признаки реальности. Спенсерова разработка этого вопроса не была особенно благопріятна, такъ какъ во многомъ руководилась ошибочными идеями, несмотря на принципиальный реализмъ Спенсера (350—369). «Познаніе внѣшней дѣйствительности направлено на реальные вещи и предметы, существующіе самостоятельно и независимо отъ познающихъ ихъ людей... Во время познавательнаго процесса мы имѣемъ дѣло не съ самой реальной вещью, а только съ тѣмъ или другимъ ея свойствомъ или признакомъ, съ тѣмъ или другимъ ея знакомъ... Сознваемая помѣта или знакъ вещи обыкновенно не отождествляются съ самой вещью... Всякій нормальный человѣкъ, въ случаѣ надобности, отличаетъ свое воспріятіе (или представленіе) отъ воспоминаемой (или представляемой) вещи» (375—376).

Что ученіе сенсуалистовъ и позитивистовъ внутренно противорѣчиво, явствуетъ изъ ихъ ученія о матеріи. Всѣ эти понятія объ атомѣ, эфирѣ, необходимости законовъ и пр. находятся въ очевидномъ противорѣчьи съ идеей «чистаго опыта» (379—385). Столь же неосновательно и противорѣчиво ученіе матеріализма (385—389). И даже теорія Дарвина, выдвинувшая такой сильный аргументъ въ пользу механическаго истолкованія міра, должна быть ограничена и пополнена очень существенными добавленіями (389—416)<sup>1)</sup>. «Цѣлесообразность въ жизни организмовъ присуща имъ изначально: она не могла появиться изъ ничего, изъ слѣпой борьбы физическихъ силъ» (416). Нужно предположить для объясненія ея инныя силы—«духовныя или, по крайней мѣрѣ, духоподобныя», дѣйствующія самопроизвольно и именуемыя различно: доминантами, детерминантами, монадами, энтелехіями и пр. (424—425).

1) Авторъ даетъ довольно подробный разборъ Дарвиновой теоріи, касаясь мимоходомъ взглядовъ и другихъ біологовъ и фізіологовъ. Мы лишены возможности остановиться на этомъ специальномъ трактованіи.

Остается еще рѣшить вопросъ о сущности субстанціи. Всѣ философы согласны въ томъ что это — нѣчто устойчивое, самостоятельное, нѣкоторый субстратъ или же постоянно дѣйствующая сила (430). По своему возникновенію, безусловно, это—понятіе позднее и потому не апіорное. По старому ученію субстанцію видѣли въ матеріи (атомѣ); теперь матерію разрѣшаютъ въ энергію (435—442). Однако, и это не такъ ясно, какъ кажется энергетистамъ: «въ чемъ и надъ чѣмъ энергіи производятъ работу? гдѣ и какъ онѣ пребываютъ до произведенія ихъ работы?» и т. д. (443). Кромѣ того, такъ какъ одна энергія переходитъ въ другую, то очевидно, что онѣ не могутъ считаться первоначальными и вѣчными субстанціями такъ же, какъ и атомъ и матерія (443).—Что касается до жизни духа, то, несомнѣнно, приверженцамъ феноменализма и здѣсь не удастся свести всего на одни только явленія (444—446). Самое же главное—они никакъ не могутъ избавиться отъ непосредственной данности намъ нашего я со всѣми признаками реального субстрата (446—457). «Среди разнообразнаго и измѣнчиваго потока впечатлѣній и переживаній каждый сознаетъ себя, т.-е. свою личность, свое я, какъ нѣчто особое не только отъ внѣшняго міра и отъ своего тѣла, но и отъ своихъ переживаній. Въ томъ же каждый увѣренъ и относительно другихъ людей» (458).—Итакъ, психологія подобно біологіи не можетъ удовольствоваться явленіями: біологія указываетъ на жизненные силы, психологія—на психическую аутонояду (460—462). «Мы убѣждаемся въ цѣлесообразности и разумѣ живыхъ существъ и вообще въ удивительномъ порядкѣ во вселенной»; «отсюда мы правильно заключаемъ, что все сущее имѣетъ одно вѣчное и разумное начало», о которомъ мы судимъ по аналогіи съ нами. «Всестороннее разсмотрѣніе фактовъ относительно жизни и природы приводитъ насъ къ убѣжденію въ существованіи вѣчнаго всемогущаго Разума» (464).

Перейдемъ теперь къ критическому разбору изложеннаго и обоснованію того сужденія о книгѣ г. Продана, которое мы высказали въ началѣ. Разумѣется, мы не собираемся при этомъ вдаваться въ детали и отдѣльныя мысли и остановимся только на *главномъ* и *принципіальномъ*. Прибавимъ къ этому, что рѣчь

будеть у насъ идти въ дальнѣйшемъ о *логическихъ* и *гносеологическихъ* представленіяхъ г. Продана,—не объ его психологическихъ изслѣдованіяхъ. Что касается до этихъ послѣднихъ, то мы хотя и не находимъ въ нихъ ничего существенно-оригинальнаго, въ общемъ считаемъ ихъ правильными. Но они, какъ таковыя, не могутъ быть непосредственной темой нашего разбора, такъ какъ книжка г. Продана написана не на психологическую тему и ставитъ себѣ не психологическія задачи<sup>1)</sup>.

Три вопроса возбуждали, главнымъ образомъ, жгучій интересъ у гносеологовъ всѣхъ временъ, особенно же—послѣднихъ десятилѣтій. Это—вопросъ о природѣ знанія, вопросъ о природѣ реальности и вопросъ о сущности истинъ. Какъ мы уже знаемъ, г. Проданъ слѣдующимъ образомъ отвѣчаетъ на эти вопросы: 1) «познаніе есть одно изъ психическихъ проявленій» (23), «безъ мыслящихъ существъ не бываетъ ни мысли, ни познанія; безъ сознанія не бываетъ ни знанія, ни истины» (29); 2) дѣйствительно «все то, что одинаково всѣми нормальными людьми непосредственно воспринимается» (101); мы имѣемъ познаніе реальныхъ предметовъ, которые производятъ впечатлѣнія на наши органы чувствъ. Это значитъ, что эти реальные предметы дѣйствуютъ, а наши органы чувствъ нѣчто претерпѣваютъ» (280); передъ нами—особая причинность воспріятія (307); 3) «истина въ концѣ-концовъ состоитъ въ соотвѣтствіи нашего знанія съ дѣйствительностью» (101).—Эти три отвѣта г. Продана служатъ лучшимъ подтвержденіемъ нашего общаго сужденія объ его книгѣ: мы имѣемъ передъ собою *дѣтскій лепетъ, ничего не выдающій* о громадной гносеологической работѣ XIX-го столѣтія.

Дѣйствительно! 1) Однимъ изъ безспорныхъ научныхъ пріобрѣтеній гносеологическаго изслѣдованія за послѣднія десятилѣтія является ясное и точное разграниченіе психологіи и логики, психическаго и логическаго, концентрирующееся въ гносеологическомъ ученіи о „смыслѣ“ или „объективомъ содержанія“ познавательнаго акта. Изслѣдованія Гуссерля, Мейнонга, Риккерта и Ласка въ Германіи, Йохима, Рёсселя и нѣкоторыхъ другихъ въ Англіи, неореалистовъ—въ Америкѣ: показали съ безпово-

<sup>1)</sup> Равнымъ образомъ мы не будемъ касаться и грамматическихъ и біологическихъ изысканій г. Продана, оставляя судить о нихъ специалистамъ.



ротной ясностью, что познавательный процессъ, протекающей во времени, и его смыслъ, не опредѣляющійся какъ таковой, временемъ, должны быть разсматриваемы отдѣльно другъ отъ друга, какъ образованія различныхъ порядковъ. Этимъ было довершено дѣло, начатое неокантіанскимъ движеніемъ (главнымъ образомъ, Шуппе, Когеномъ, Наторпомъ, Гриномъ, Виндельбандомъ) съ его разграниченіемъ въ познаніи субъективной и объективной стороны.

Для того, чтобы признать справедливость этого фундаментальнаго гносеологическаго установленія, достаточно внимательно взглядѣться въ самый простой примѣръ познанія. Вонъ тамъ по пляжу идетъ человѣкъ.—Тѣ психическія переживанія, которыя совершаются въ душѣ познающаго въ моментъ этого познанія, несомнѣнно въ извѣстномъ смыслѣ опредѣляются временемъ: они только что были, теперь же ихъ (какъ именно вотъ этихъ—бывшихъ) уже нѣтъ и никогда больше не будетъ ни въ моей душѣ, ни въ душѣ какого-нибудь другаго человѣка. Самъ идущій человѣкъ, а равно и пляжъ, по которому онъ шествуетъ, тоже опредѣлены временемъ, такъ какъ постепенно мѣняются, а затѣмъ и исчезаютъ. Смыслъ же моего утвержденія—«вонъ тамъ по пляжу идетъ человѣкъ»—и не измѣняется и не исчезаетъ. Рядомъ съ нимъ можетъ появиться другой смыслъ, быть можетъ, даже его отрицающій; но это не переимѣнитъ нисколько данный смыслъ, *какъ таковой*. Онъ можетъ быть всегда высказанъ снова, можетъ быть сообщенъ другимъ, повторенъ ими, записанъ, отпечатанъ и т. п.; съ другой стороны онъ можетъ и никогда уже болѣе не высказываться. Временная опредѣленность относится не къ нему, какъ таковому, а либо къ высказывающему его субъекту и содержащимъ его переживаніямъ, либо къ фигурирующимъ въ немъ объектамъ. На него время переносится только въ силу двусмысленности слова познаніе, обозначающаго и психическое переживаніе и познавательный смыслъ. И по этой же самой двусмысленности обыкновенно склонны бываютъ относить этотъ смыслъ къ душѣ, къ сознанию, къ комплексу или процессу психическихъ явленій. На дѣлѣ смыслъ утвержденія—«вонъ тамъ по пляжу идетъ человѣкъ»—не имѣетъ никакого иного отношенія къ психикѣ и переживаніямъ, кромѣ того только, что онъ данъ въ нихъ. Но такое отношеніе, будучи ясно сознано и разслѣдовано, служитъ лучшимъ подтвержденіемъ его полной независимости: сознание и

душа не творятъ смыслъ, они его только носятъ въ себѣ, какъ нѣчто имъ данное, но отъ нихъ принципиально отличное и въ своемъ значеніи самостоятельное. Если взять въ примѣръ положеніе:  $2 \times 2 = 4$ , то всѣ эти особенности познавательнаго содержания выступаютъ съ еще большей ясностью.

Изслѣдованій г. Продана это фундаментальное завоеваніе гносеологии, можно сказать, *совершенно* не коснулось. Правда, какъ-то мимоходомъ (35, 107) онъ порывается отдѣлить гносеологию и логику отъ психологіи; но въ другихъ мѣстахъ онъ сознательно и неоднократно аннулируетъ эту свою попытку (напр., стр. 28—29), давая вышеуказанное опредѣленіе познанію и всячески подчеркивая психологизмъ своихъ гносеологическихъ изслѣдованій. Психическій процессъ познанія разлагается имъ въ самонаблюденіи на его психическіе элементы (чувственные и нечувственные—ощущенія и понятія); нечувственные элементы толкуются, затѣмъ, въ смыслѣ врожденныхъ способностей, навыковъ, психической наследственности; чувственные элементы признаются дѣйствіемъ на душу внѣшнихъ объектовъ, и, наконецъ, познаніе обозначается какъ результатъ взаимоотношенія или взаимодействія субъекта и объекта и т. д. и т. д. Тутъ нѣтъ ни самомагѣйшаго намека ни на гносеологическій анализъ познанія, вскрывающій въ непосредственной данности комплекса познанія сторону психическую—процессъ и сторону логическую—содержаніе, ни на логическій анализъ, разлагающій смыслъ—содержаніе въ свою очередь на его элементы—формальные и матеріальные. И тѣмъ не менѣе г. Проданъ, не колеблясь ни минуты, не вдаваясь въ разборъ современныхъ гносеологическихъ ученій (—хотя бы въ ихъ согласномъ отдѣленіи гносеологии отъ психологіи), выдаетъ все это за гносеологическое изслѣдованіе.—Я нисколько не хочу лишить г. Продана права держаться въ гносеологіи психологистическихъ взглядовъ. Но я хотѣлъ бы слышать ихъ обоснованіе, неизбежно влекущее за собою обстоятельный разборъ основного тезиса современной гносеологии. Въмѣсто этого я вижу, какъ г. Проданъ пренебрежительно отмахивается отъ этой послѣдней, сулитъ посчитаться съ нею въ слѣдующемъ томѣ, а сейчасъ дѣлаетъ нѣсколько поспѣшныхъ заявленій<sup>1)</sup> и затѣмъ

<sup>1)</sup> Съ доброкачественностью этихъ заявленій, поскольку въ нихъ идетъ рѣчь о взглядахъ нѣкоторыхъ изъ представителей современной гносеологии, мы познакомимся нѣсколько ниже.

пускается въ психологическій анализъ. Словомъ, его трудъ лишенъ принципиальнаго обоснованія въ одномъ изъ самыхъ основныхъ пунктовъ. А это для гносеологическаго изслѣдованія—худшее изъ худшихъ.

2) Вторымъ безспорнымъ приобрѣтеніемъ гносеологіи послѣднихъ десятилѣтій является окончательное разрушеніе теоріи «аффицированія» внѣшнимъ предметомъ познающаго сознанія или причиннаго воздѣйствія объекта на душу, т.-е. того догматическаго остатка, который фигурируетъ въ системѣ Канта подъ названіемъ ученія о вещахъ въ себѣ. Смертельный ударъ этой остаточной теоріи былъ нанесенъ уже Маймономъ, Фихте и Беккомъ. Но изъять ее окончательно изъ гносеологическаго сознанія удалось только послѣ изслѣдованій Когена, Шуппе, Ренувье.

На самомъ дѣлѣ! Для того, чтобы «аффицировать» сознаніе или душу, предметъ долженъ быть «внѣ» ея, быть не въ сознаніи, не въ душѣ. Для того же, чтобы сознаніе или душа знала (или воспринимала) предметъ, онъ долженъ быть ей данъ, данъ какъ ея содержаніе, т.-е. данъ въ связи съ ней, данъ въ общей связи принадлежащаго ей знанія, т.-е. никакъ уже не внѣ ея въ прямомъ и точномъ смыслѣ этого слова. И это относится ко всѣмъ возможнымъ положеніямъ предмета, значить и къ «аффицирующему» предмету: объ «аффицирующемъ» предметѣ, какъ предметѣ, совершенно внѣшнемъ познающему его сознанію, знать ничего нельзя,—его вообще нѣтъ и не можетъ быть для познанія. Объ «аффицирующемъ» же предметѣ, какъ предметѣ внутреннемъ, данномъ познающему его сознанію, этому послѣднему, если къ нему внимательно приглядѣться, ничего неизвѣстно: познающее сознаніе никогда не восприняло ни одного предмета, какъ чего-то его непосредственно «аффицирующаго» или причиняющаго его переживанія. Познающее сознаніе воспринимаетъ непосредственно наличный предметъ, какъ таковой; истолкованіе отношенія этого послѣдняго къ сознанію въ духѣ «аффицированія» есть послѣдующій шагъ рефлексіи, теоріи, и притомъ—теоріи ложной, такъ какъ она опирается не на анализъ того, что непосредственно представляетъ собою познаніе, а на предвзятую схему, заимствованную человѣкомъ съ самыхъ первыхъ шаговъ своего существованія изъ внѣшняго міра. А именно: предметъ внѣшенъ тѣлу человѣка и на него воздѣйствуетъ «аффицирующимъ» образомъ; ну, а такъ какъ отдѣ-

лить комплексъ сознанія отъ тѣла—дѣло очень трудное, доступное только развитому мышленію, то и естественно вполнѣ, что отношеніе предмета къ тѣлу было перенесено схематически на жизнь духа, а сознаніе біологизировано этимъ. Все это становится особенно ясно, если взять примѣръ познаваемого объекта не изъ сферы внѣшняго міра, а изъ сферы «духа» или даже душевной жизни. Что наблюдаемое мною мое собственное психическое переживаніе или умственно разсматриваемая мною геометрическая теорема или анализируемая мною въ настоящій моментъ идея реальности не «аффицируетъ» моего познающаго сознанія, ясно само собою. Предметность, какъ то ясно показываетъ современный гносеологическій анализъ, знаменуетъ собой одинъ изъ фундаментальныхъ элементовъ познавательнаго смысла, по отношенію къ которому и «внѣположность» и причинность занимаютъ второе мѣсто: онѣ обозначаютъ собою категоріальныя или формальныя разновидности въ сферѣ предметности, суть сами различныя проявленія предметности.

Изслѣдованія г. Продана и въ данномъ случаѣ остаются *совершенно глухи* къ завоеваніямъ современной гносеологіи. И въ данномъ случаѣ онъ довольствуется психологическимъ разсмотрѣніемъ человѣческаго познанія и его основныхъ обыкновений, даже не пытаясь обслѣдовать вопросъ гносеологически. О томъ, что такое реальность, ему сообщаетъ непосредственное переживаніе, да наблюденіе надъ тѣмъ, какъ складывается *представленіе* о реальности въ душѣ ребенка. Противъ гносеологическихъ аргументовъ, устанавливающихъ фактическую шаткость и субъективность такого опредѣленія, онъ выступаетъ съ цѣлымъ рядомъ психологическихъ анализовъ, устанавливающихъ различіе (психологическое и субъективное) между воспріятіемъ и грезой, воспріятіемъ и сномъ, воспріятіемъ внѣшняго міра и переживаніемъ собственныхъ душевныхъ состояній и т. п.,—анализовъ, въ большинствѣ случаевъ вполнѣ пріемлемыхъ психологически, но *ничего* не говорящихъ ни уму, ни сердцу гносеолога, ясно создающаго свою проблему. Наивное непониманіе этого характерно кульминируетъ у г. Продана въ опредѣленіи дѣйствительнаго, какъ всего того, что одинаково всѣми нормальными людьми непосредственно воспринимается (101). Но такого опредѣленія никакъ нельзя провѣрить, ибо прежде всего никакъ нельзя испробовать всѣ воспріятія всѣхъ нормальныхъ людей; далѣе, большой во-

прось—возможно ли вообще сравнивать между собою въ точномъ смыслѣ этого слова воспріятія различныхъ людей; и, наконецъ, если даже рѣшить этотъ вопросъ утвердительно, то сомнительно, чтобъ можно было установить въ воспріятіяхъ различныхъ людей одинаковость (—каждое воспріятіе, вѣдь, есть вещь, присущая только данному индивидууму и въ данный моментъ). Всего же характернѣе, конечно, наивность употребленія слова «нормальный». Но не скрываетъ ли это слово за собою цѣлой теоріи: психологической, гносеологической или медицинской? И въ правѣ ли г. Проданъ помѣщать его въ центрѣ одного изъ фундаментальнѣйшихъ своихъ опредѣленій, не сказавъ ни одного слова ему въ объясненіе и обоснованіе?! <sup>1)</sup>

3) Третьимъ безспорнымъ достиженіемъ современной гносеологіи нельзя не признать окончательнаго отказа отъ теоріи истины, какъ соотвѣтствія нашего познанія—дѣйствительности, понимаемой, какъ то, что воспринимается одинаково всѣми нормальными людьми. Шуппе, Риккертомъ, Ройсомъ, Бредли это показано съ безповоротной ясностью.

И, дѣйствительно, для того, чтобы установить истину, необходимо, если правильно указанное опредѣленіе ея, сравнить наше знаніе съ воспринимаемой дѣйствительностью. Однако дѣйствительность согласно этому опредѣленію внѣ-познавательна, независима отъ насъ, доступна намъ лишь въ томъ же самомъ знаніи, которое является и истиной: никакого сравненія произвести, стало быть, нельзя и остается полагаться на простое субъективное переживаніе увѣренности въ соотвѣтствіи. Если же оставить «наивно-реалистическое» представленіе, видящее въ дѣйствительности причину нашихъ воспріятій ея, и разсматривать ее, какъ внутри-познавательный моментъ, какъ содержаніе воспріятій, то теорія соотвѣтствія потеряетъ свой реалистическій смыслъ, а истина пріобрѣтетъ значеніе систематическаго познавательнаго единства, т.-е. согласія между различными содержаніями познающаго сознанія.—Г. Проданъ и тутъ, конечно, ограничивается *чисто-психологическимъ* разборомъ и указаніемъ чисто-психологическаго критерія: такъ-де переживаетъ каждый нормальный че-

<sup>1)</sup> Я и тутъ, разумѣется, не требую отъ г. Продана единомыслія съ современной гносеологіей. Но я хотѣлъ бы, чтобы онъ разобрался въ ея теоріяхъ, показалъ ихъ несостоятельность, взявъ ихъ такими, каковы онѣ есть, а не отмахивался отъ нихъ парюю словъ изъ лексикона своей теоріи.

ловѣкъ и такъ именно развивается представленіе объ истинѣ у ребенка. Но развѣ гносеологія интересуется тѣмъ, какъ живетъ человѣкъ психически, хотя бы и по отношенію къ истинѣ? Развѣ не ея обязанностью является поставить и рѣшить принципиальный вопросъ о природѣ истины?!

4) Еще съ большей рѣзкостью бросается въ глаза *отсутствіе гносеологіи* въ книгѣ г. Продана и его *бездоказательная психологическая наивность*, если обратиться къ перечисленнымъ выше десяти самоочевиднымъ истинамъ, которыя догматически полагаются имъ въ основаніе своего ученія. Чего-чего только тутъ нѣтъ! Этакъ и всю гносеологію можно, пожалуй, составить изъ однѣхъ только истинъ самоочевидныхъ! Этакъ и всѣ приблизительныя и спорныя эмпирическія знанія окажутся обязательными очевидностями!—Для примѣра возьмемъ изъ нихъ седьмую (знаніе существуетъ у всѣхъ людей, не исключая идиотовъ и психопатовъ) и десятую (душевная дѣятельность вообще и въ частности познаніе совершается одинаково у всѣхъ нормальныхъ людей). Выходитъ такъ, что самонаблюденіе и психологическій анализъ доставляютъ г. Продану очевиднѣйшее по своей истинности представленіе о нормальности, идиотизмѣ и психопатіи. Удивительно только, зачѣмъ объ этомъ спорятъ ученые (психіатры, психологи и т. п.), когда разрѣшеніе такъ просто!

Изъ вышесказаннаго ясно слѣдуетъ, что *г. Проданъ не понимаетъ основныхъ гносеологическихъ проблемъ и подставляетъ подъ нихъ проблемы психологическія*. Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ и то, что онъ не понимаетъ въ большинствѣ случаевъ родоначальниковъ гносеологіи, а также современныхъ ея представителей, и, критикуя ихъ, критикуетъ совершенно вымышленныя, подчасъ даже *невыфронтныя* представленія. Что отъ чего зависитъ при этомъ—непониманіе ли гносеологіи отъ непониманія и незнанія ея представителей или наоборотъ, рѣшить трудно. Но фактъ непониманія и незнанія и того и друго рода налицо.

Мы подтвердимъ это наше сужденіе на нѣсколькихъ примѣрахъ, не претендуя, разумѣется (какъ и выше) на полноту разбора. И прежде всего—на примѣрѣ Канта.—Уже во введеніи г. Проданъ совершенно безъ подтвержденій приписываетъ Канту мнѣніе, будто всѣ попытки разрѣшить «последніе и труднѣйшіе

вопросы метафизики» «напрасны» (IV--V). Этого Кантъ никогда не думалъ,—не думалъ настолько, что всѣ свои произведенія направилъ именно на разрѣшеніе труднѣйшихъ вопросовъ метафизики и морали. Думалъ же Кантъ, что напрасны суть и напрасны будутъ всѣ попытки рѣшить эти вопросы на почвѣ основоположеній старой метафизики, что нужно произвести «критику чистаго разума» и что только тогда можно получить не противорѣчивый и не напрасный результатъ. Г. Проданъ его просто не понималъ, вѣрнѣе, *не потрудился понять*.—Говоря о критеріи истины, г. Проданъ утверждаетъ, что «Кантъ признаетъ только одинъ критерій истины, формально-логическій, т.-е.—согласіе познанія съ общими и формальными законами разсудка и разума» (92). На дѣлѣ Кантъ говоритъ слѣдующее: «въ согласіи съ законами разсудка заключается формальный моментъ каждой истины» (В. 350); но это—только «отрицательный пробный камень истины» (В. 84); его недостаточно для установленія «матеріальной истины» (В. 85); необходимо еще согласіе съ трансцендентальными понятіями (категоріями), разработкою которыхъ въ противоположность общей логикѣ занимается логика трансцендентальная, «логика истины» (В. 87); эти же понятія характеризуются Кантомъ такъ: «ихъ объективная реальность, т.-е. ихъ трансцендентальная истинность, распознается только по тому, что эти понятія выражаютъ собою а priori отношенія воспріятій въ каждомъ опытѣ» (В. 269; А. 125). *Какъ могъ* г. Проданъ, если онъ только дѣйствительно «читалъ» Критику чистаго Разума, не прочесть всего этого, мнѣ непонятно. Но еще менѣе того способенъ я понять, какъ онъ могъ истолковать соображенія Канта, слѣдующія за вышесцитированнымъ мѣстомъ (В. 85), въ смыслѣ отрицанія единаго критерія истины для содержаній, какъ то онъ дѣлаетъ въ примѣчаніи (92 пр.).—Ученіе Канта объ априорности пространства и времени г. Проданъ ниспровергаетъ утвержденіемъ, что пространства и времени въ этомъ смыслѣ не знаютъ ни дѣти, ни дикіе, и что даже у греческихъ философовъ не было ихъ понятій. Какъ будто бы Кантъ считалъ ихъ априорными условіями знанія въ генетическомъ смыслѣ и не установилъ своего «метафизическаго» и «трансцендентальнаго» раскрытія этихъ понятій (В. 40, 48, 59 ff.)! Для Канта, какъ и для гносеологической точки зрѣнія вообще, совершенно безразлично, когда и у кого появилось то или другое понятіе; для него важно лишь

то, какую роль это понятіе играетъ въ общемъ комплексѣ знанія. И вотъ, что касается пространства и времени, то Кантъ показываетъ, что они суть обязательныя формальныя условія знанія о внѣшнемъ мірѣ (условія созерцательныя, а не разсудочныя). Если ребенокъ или дикарь не сознаетъ еще внутренняго состава своихъ познаній, то это совсѣмъ не значитъ, что его познанія (поскольку они есть у него) лишены этого состава. Критика г. Продана бьетъ, такимъ образомъ, *совершенно мимо цѣли*.— На такомъ же самомъ непониманіи дѣйствительныхъ намѣреній и стараній Канта зиждются слѣдующія утвержденія и реплики г. Продана: 1) «если предикабиліи произведены отъ категорій, то они, очевидно, появляются въ умѣ позже, чѣмъ категоріи» (232 — но вѣдь производность предикабилій чисто-логическая или трансцендентальная, а логическое—производное психически можетъ легко появляться и раньше логически-производящаго; напр., высшіе логическіе принципы математики опознаны позднѣе логически зависящихъ отъ нихъ отдѣльныхъ теоремъ); 2) категоріи Канта не апріорны, такъ какъ дѣти и дикари не знаютъ ни соотвѣствующихъ словъ, ни понятій (236 сл.); 3) по мнѣнію Канта, понятія пространства и времени (или даже эти сами по себѣ) даны уму (душѣ) а priori въ готовомъ видѣ (239, 220— но вѣдь во-первыхъ, пространство и время для Канта не понятія, а созерцательныя формы познанія; во-вторыхъ же, ихъ данность въ готовомъ видѣ имѣетъ у Канта значеніе только и только гносеологическое (какъ обязательныхъ условій знанія), а не психологическое: никакихъ готовыхъ понятій или представленій пространства или времени у ребенка Кантъ не предполагаетъ); 4) Кантовская апріорность то же, что прирожденность, такъ какъ, обуславливая собою объективное знаніе, категоріи «должны находиться въ умѣ до возникновенія всякаго опыта и знанія» (261—но знаніе въ гносеологическомъ смыслѣ не возникаетъ, оно только опознается; и когда оно опознано, умъ мыслитъ согласно его обуславливающимъ первопринципамъ—категоріямъ; когда же оно не опознано, умъ не мыслитъ согласно имъ; возникать можетъ не знаніе, а только его *опознаніе*, не опознаваемое, а самъ опознающій умъ; и возникаетъ онъ согласно психологически-генетическимъ законамъ. Ему могутъ быть психически прирождены нѣкоторые навыки; въ знаніи же ему могутъ быть логически апріорны нѣкоторыя условія. Умъ при помощи своего



развитія и своихъ навыковъ можетъ дойти до того, чтобы опознавать опознаваемое соотвѣтственно его сущности, и тогда онъ мыслить апіорно; но онъ можетъ до этого и не дойти и тогда не будетъ мыслить апіорно. *До апіорнаго мышленія нужно еще доразвиться*).—Г. Проданъ утверждаетъ, будто бы Кантъ не рассматриваетъ самаго главнаго условія познанія: тождества (239 сл.) и игнорируетъ тождество личности (252). Въ дѣйствительности Кантъ кладетъ тождество въ основаніе всей своей категоріальной постройки подъ именемъ трансцендентальнаго единства самосознанія (см. В. 132 сл.), а тождество личности является въ извѣстномъ смыслѣ центральнымъ пунктомъ его нравственнаго ученія.—Г. Проданъ недоумѣваетъ насчетъ того, что такое у Канта означаетъ собою «вещь въ явленіи» (24). Однако изъ «трансцендентальной дедукціи чистыхъ понятій разсудка» (В. 130—169) съ полнѣйшей ясностью слѣдуетъ, что «вещь въ явленіи» является само же явленіе, когда оно научно, т. е. совершенно или объективно (съ необходимостью и общезначимостью) опознано, или же когда изъ него научнымъ познаніемъ выявленъ его предметный смыслъ. И это самымъ тѣснымъ образомъ связывается съ первой аналогіей опыта объ устойчивомъ носителѣ явленій (В. 224 сл.), такъ какъ этотъ послѣдній представляетъ собою одно изъ главнѣйшихъ трансцендентальныхъ условій выявленія предметности.—Г. Проданъ неоднократно утверждаетъ, что по Канту реальность «можетъ быть только въ умѣ, а отнюдь не въ явленіяхъ» (254), что апіорнымъ формамъ познанія, по мнѣнію Канта, во внѣшнемъ мірѣ «ничего не соотвѣтствуетъ» (379), что Кантъ «не признаетъ за субстанціей реальнаго существованія» (429), что онъ «не признаетъ въ дѣйствительности ничего, кромѣ какихъ-то загадочныхъ вещей въ себѣ» (110 пр.). На это можно отвѣтить только глубокимъ изумленіемъ: *откуда все это взяло г. Проданъ?* Нѣтъ, Кантъ полагаетъ реальность именно въ явленіяхъ, которымъ она придается умомъ, когда онъ ихъ мыслить согласно основнымъ апіорнымъ условіямъ объективнаго знанія. Нѣтъ, вещамъ въ себѣ онъ отказываетъ въ реальности именно потому, что отдаетъ ее опыту явленій. Нѣтъ, апіорнымъ формамъ соотвѣтствуютъ во внѣшнемъ мірѣ онѣ сами, такъ какъ онѣ суть условія возможности внѣшняго міра въ его реальномъ бытіи. Нѣтъ, Кантъ признаетъ за субстанціей реальное существованіе, ибо она является у него

устойчивымъ субстратомъ конкретнаго опыта <sup>1)</sup>). Разумѣется, при этомъ, Кантъ придаетъ слову реальность не наивный психологическій смыслъ г. Продана, а свой критико-гносеологическій, освобожденный отъ догмъ и предразсудковъ здраваго смысла и рационалистической метафизики. Но это обстоятельство несколько бы не могло помѣшать г. Продану правильно передать ученія Канта, какъ вообще никакому добросовѣстному изслѣдователю его расхождение съ противникомъ не должно мѣшать точно и неизвращенно излагать ученія послѣдняго.—*Полное непониманіе г. Проданомъ Канта* кульминируетъ въ утвержденіи его, что по Канту законъ причинности «лишь вымыселъ нашего духа» (316); *недобросовѣстное обращеніе г. Продана съ Кантовскимъ текстомъ* кульминируетъ въ его заявленіи, что Кантъ «совсѣмъ не приводитъ и не анализируетъ» конкретныхъ примѣровъ (283).

Посмотримъ теперь, какъ трактуетъ г. Проданъ другихъ мыслителей. Замѣтимъ кстати, что онъ совсѣмъ не придерживается своего обѣщанія: говорить о современныхъ гносеологахъ только во второй части (XIX, 348) и обильно привлекаетъ ихъ къ дѣлу въ настоящей работѣ.—На стр. 98-й Гуссерль (котораго авторъ неизмѣнно именуетъ: Гуссерль) фигурируетъ въ качествѣ реалиста, а на стр. 344-й онъ же самый оказывается гносеологическимъ идеалистомъ. На стр. 99-й авторъ цитируетъ Гуссерля въ подтвержденіе своего наивно-реалистическаго представленія объ истинѣ, *совершенно упуская изъ виду* то обстоятельство, что Гуссерлева формула истины есть плодъ долгихъ феноменологическихъ анализовъ (около 600 стр.), опирается на полное отрицаніе наивно-реалистическаго взгляда автора на познаніе и при точномъ переводѣ, согласующемся съ гуссерлевской терминологіей, говорить нѣчто, для точки зрѣнія автора совершенно неутѣшительное <sup>2)</sup>.—На стр. 98-й среди реалистовъ упоминаются Бергманъ и Корнелиусъ. Въ дѣйствительности, первый изъ нихъ—объективный идеалистъ, второй—сенсуалистъ эмпириокритицистическаго

<sup>1)</sup> „Трансцендентальная дедукція“, „аналогія опыта“, „опроверженіе идеализма“, „различеніе феноменовъ и ноуменовъ“ полны подтвержденій этихъ заявленій.

<sup>2)</sup> Между прочимъ, переводить гуссерлевскій терминъ „das Gegebene“ словомъ „данное переживаніе“ совершенно нельзя. Этимъ ученіе Гуссерля о познаніи просто *галиматязируется*.

толка. Обозначая ихъ, какъ реалистовъ, авторъ обнаруживаетъ *свое явное незнакомство* съ ними, ибо руководствуется словесной внѣшностью формулировокъ, а не внутреннимъ ихъ содержаніемъ.— Съ какихъ поръ Фолькельтъ попалъ въ кантіанцы (281—287), я не знаю: слышу это отъ г. Продана *вторые*. Читая же самого Фолькельта, учился у него фундаментальной критикѣ Канта, обоснованію транссубъективизма, проповѣди мистическаго эмпиризма и пр.— Я знакомъ съ большинствомъ произведеній Шуппе, но никогда не встрѣчалъ у него утвержденія, что человѣкъ создаетъ весь міръ, какъ то заявляетъ г. Проданъ (348). Шуппе вообще принципиальный статикъ и старается изгнать послѣднюю тѣнь дѣйственности изъ отношеній между сознаниемъ и міромъ бытія. Очень бы рекомендовалъ г. Продану ознакомиться съ работой Шуппе о солипсизмѣ: это дало бы ему возможность не приписывать Шуппе, *по невѣднiю*, того, чего этотъ послѣдній никогда не говорилъ. Равнымъ образомъ Шуппе ни минуты не думаетъ, что «у каждаго человѣка его понятія соотвѣствуютъ употребляемымъ имъ словомъ», какъ то утверждаетъ г. Проданъ (106) Наоборотъ, Шуппе является сторонникомъ противоположнаго взгляда и открытымъ противникомъ грамматикализма въ логикѣ.— Совершенно не постигаю я основаній, побудившихъ г. Продана приписывать Лосскому отождествленіе реальнаго внѣшняго міра съ нашими познавательными процессами, направленными на этотъ міръ (22), ибо *ничего подобнаго* встрѣтитъ у Лосскаго *нельзя*: Лосскій не мало уже усилій употребилъ на то, чтобы закрѣпить различіе, пролагающеея между этими образованіями. Точно такъ же глубоко чуждо ученію Лосскаго и утвержденіе того, что весь міръ находится въ нашемъ я, если мыслить себѣ такое нахожденіе въ я пространственнымъ образомъ, какъ то дѣлаетъ въ своемъ изложеніи и своей критикѣ Лосскаго г. Проданъ (348 сл., 370 сл.). Весь міръ находится, по Лосскому, въ я гносеологически, т. е. какъ наличный или возможный въ будущемъ предметный, вещный моментъ знанія.— Что это за кантіанцы, которые, по словамъ г. Продана, признаютъ вещи въ себѣ, недоступныя познанію (372), *рѣшительно неизвѣстно*. Наоборотъ, вещь общеизвѣстная, что кантіанцы отвергли вещь въ себѣ, какъ нѣчто недоступное познанію.— На стр. 41-й г. Проданъ говорить: «на отличіе терминовъ сужденія отъ частей предложенія до сихъ поръ не обращено должное вниманіе представителями.

логики». Между тѣмъ, *въ действительности*, многими логиками на это не только обращено должное вниманіе, но даже самый вопросъ разработанъ съ исчерпывающей полнотой; напр., Шуппе, Гуссерлемъ.—На стр. 98-й сказано у г. Продана, что наивно-реалистическій критерій истины признается подавляющимъ большинствомъ философовъ. Въ дѣйствительности этотъ критерій отбрасывается нынѣ *почти всеми*: онъ удерживается только реалистами, которыхъ за XIX столѣтіе было очень немного, а вѣдь на это столѣтіе падаетъ главная масса философскихъ именъ <sup>1)</sup>.

Я могъ бы продолжать указаніе неточностей, неправильностей и измышлений г. Продана и далѣе, но думается, что сказаннаго вполне достаточно для того, чтобы характеризовать его книгу и обосновать мое сужденіе о ней, высказанное сначала. *Г. Проданъ занялся проблемой, ему мало знакомой и близкой*. Подошелъ онъ къ ней за свой страхъ, *не ознакомившись* какъ слѣдуетъ съ современнымъ ея состояніемъ, *не изучивъ* безпристрастно ея родоначальниковъ, *не проштудировавъ* ея нынѣшнихъ изслѣдователей. Всего разительнѣе при этомъ, пожалуй, то, что и съ представителями-то защищаемой имъ реалистической точки зрѣнія онъ—за исключеніемъ Рида—повидимому, совсѣмъ не знакомъ. Онъ ни однимъ словомъ не упоминаетъ ни о самомъ значительномъ изъ представителей шотландской философіи здраваго смысла, Дюгалдъ Стюартъ; ни о цѣломъ рядѣ другихъ второстепенныхъ персонажей шотландской школы. Ничего не говоритъ онъ и о новѣйшихъ англійскихъ реалистахъ: Гѳдсенъ, Гебгаусъ, Рѳсселъ, Муръ, американскомъ реалистѣ Фуллертонѣ и широко распространенномъ сейчасъ въ Америкѣ неореалистическомъ движеніи, вышедшемъ изъ прагматизма (Пирри, Пыткинъ, Монтэгю, Марвинъ и др.). И даже своеобразнаго нѣмецкаго реализма (Кирхманъ, Риль, Фрейтагъ, Фришейзенъ-Келлеръ и др.) не касается онъ ни единымъ словомъ, чего отъ него въ правѣ требовать читатель, такъ какъ, не претендуя на знаніе англо-американской литературы, г. Проданъ—согласно своей неудачной правдѣ, но зато неустанной и многократной ци-

<sup>1)</sup> Нужно замѣтить, что возродившійся въ Америкѣ реализмъ отвергаетъ тоже этотъ наивный критерій истины.

тировка — безусловно претендуетъ на знаніе литературы германской <sup>1)</sup>.

Въ заключеніе позволю сказать себѣ слѣдующее. Предчувствуя отпоръ со стороны послѣдователей Канта и критицизма за свой достаточно недобросовѣстный разборъ и того и другого, г. Проданъ заблаговременно спѣшитъ забаррикадироваться. «Правовѣрный кантіанецъ, прослушавъ предыдущіе параграфы, — пишетъ онъ, — можетъ намъ возразить съ возмущеніемъ: «Неужели вы думаете, что вопросъ объ апіорности разрѣшается такъ просто? О немъ писались десятки изслѣдованій выдающимися философами Германіи; о немъ написаны сотни, если не тысячи диссертаций и статей нѣмецкими докторами философіи. Неужели вы думаете одной главою опровергнуть всю ученую литературу о кантовомъ критицизмѣ?» На это я скажу, что и въ философіи иногда вѣра въ авторитетъ больше значитъ, чѣмъ соображенія ума и здравая логика. Кто слѣдуетъ одной вѣрѣ въ авторитеты, для того не писана настоящая книга». (257—258). И еще: *qui certis quibusdam destinatisque sententiis additi et consecrati sunt... etiam quae non probare solent, ea coguntur constantiae causa defendere*, цитируетъ онъ Цицерона (X).

Думается, что весь только что продѣланный разборъ книги г. Продана есть прямое доказательство того, что не всякій кантіанецъ таковъ, каковымъ рисуется г. Продану, — ибо онъ продѣланъ кантіанцемъ, — и что сопринадлежность къ кантіанцамъ отнюдь не лишаетъ способности безпристрастнаго анализа чужихъ мнѣній, взглядовъ, репликъ, характеристикъ, критикъ и сужденій. Думается, что для каждаго, прослѣдившаго всѣ сдѣланныя выше замѣчанія (надѣюсь, и для г. Продана въ томъ числѣ), будетъ ясно, что объ только что приведенныхъ реплики нашего автора *больше всего относятся къ нему самому*, что онъ болѣе

<sup>1)</sup> Отметимъ еще, что совершенно недопустимо въ научномъ изслѣдованіи проблемы познанія ссылаться на исторію философіи Юбервега-Гейнце, какъ то дѣлаетъ г. Проданъ относительно Маймона и Бекка (286, 287), или на словарь философскихъ понятій Эйслера, какъ то онъ дѣлаетъ по другимъ поводамъ (59, 78). Указанныя только что въ текстѣ несоответствія наводятъ, впрочемъ, на печальную мысль о томъ, что г. Проданъ вообще въ большинствѣ случаевъ черпаетъ свои свѣдѣнія о взглядахъ философовъ на тѣ или другія стороны проблемы познанія только изъ одного вышеупомянутаго словаря.

другихъ повиненъ въ бездоказательности и догматизмѣ и что именно *его работѣ приходится поставить въ вину и ненаучность, и недобросовѣстность, и скудость содержанія.*—Очень, очень жаль, что эта первая, пожалуй, у насъ попытка трактовать специально проблему познанія и его объекта во всемъ ея объемѣ вышла до такой степени неудачной, чтобы не сказать больше.

Б. Яновенко.

### Новыя книги и брошюры, полученные въ редакціи.

**Астровъ, Владиміръ.** Не нашли пути. Изъ теоріи религіознаго кризиса. Спб. 1914. Ст. IX+291. Ц. 1 р. 50 к.

**Богомоловъ, С.** Вопросъ обоснованія геометріи. Ч. I. Москва, 1914. Ст. 243. Ц. 1 р. 50 к.

**Вржесневскій, Окт.** Доказательство «аксіомы» параллельныхъ прямыхъ. Москва, 1913. Ст. 16. Ц. 20 к.

**Вѣревскій, Г. И.** Математика и жизнь. Вып. I. Николаевъ, 1913. Ст. 67. Ц. 35 к.

**Giorgio del Vecchio.** Il concetto del diritto. Bologna, 1912. Ст. 154.

**Его же.** Der Fortschritt im Recht. Нѣм. пер. Th. Sternberg. Berlin 1913. Ст. 4.

**Манухинъ, Г. М.** Міровыя линіи. Разсказъ изъ народнаго быта. Москва, 1914. Ст. 48. Ц. 20 к.

**Поставельскій, Л. И.** Богъ или природа? Вып. I. Происхожденіе религіи. Москва, 1913. Ст. 64. Ц. 30 к.

**Рыбаковъ, Ѳ. Е.** Циклофренія. (Круговой психозъ.) Москва, 1914. Ст. 182. Ц. 1 р. 50 к.

**Селихановичъ, Александръ.** Очеркъ общей педагогики для семьи, школы и самовоспитанія. Кіевъ, 1913. Ст. 194. Ц. 1 р.

### Издательство «посредникъ».

**Ч. Робертсъ.** «Маленькій ушанъ». Ц. 20 к.

**Е. Короткова.** «Какъ вырѣзать изъ цвѣтной бумаги». Ц. 25 к.

**А. Герлахъ.** «Какъ обучать ариметикѣ въ духѣ творческаго воспитанія». Ц. 35 к.

**А. С. Зоновъ.** «Календарь для каждаго на 1914 г.» Ц. 20 к.

## Извѣстія и замѣтки.

### Всероссійская подписка на памятникъ Константину Дмитріевичу Ушинскому.

Это будетъ первый у насъ памятникъ педагогу за его литературно-педагогическіе труды.

Нужно ли говорить, что К. Д. Ушинскій вполне заслужилъ всероссійскаго почета и такого увѣковѣченія его памяти? Отъ Ушинскаго началась «новая» гуманитарно-просвѣтительная русская школа, и по заслугамъ называютъ его—«отцомъ русской школы». Его литературно-педагогическіе труды, его дѣло имѣютъ не временно-преходящее значеніе, —они не только изначальны для насъ, но и вѣковѣчны. Усвоивъ и использовавъ все то—«разумное, доброе, вѣчное—что было создано до него творческимъ гениемъ европейскихъ гуманистовъ-педагоговъ, Ушинскій внесъ въ эту міровую сокровищницу и личное свое, и на этихъ міровыхъ основахъ онъ заложилъ прочный фундаментъ для *русскаго* воспитанія и воспитывающаго школьнаго ученія и облекъ учебно-воспитательное дѣло въ жизненную плоть и кровь, и міровое стало для насъ своимъ, роднымъ, общенароднымъ,—національнымъ въ высокомъ значеніи этого слова.

На этомъ прочномъ фундаментѣ, заложеномъ въ свѣтлые дни раскрѣпошенія народа, и начала строиться земская народная школа и продолжаетъ свое поступательное развитіе и до нашихъ дней. Гуманитарныя начала воспитанія и образованія восприняты были и усвоены, и стали проводиться въ жизнь и въ просвѣщенной семьѣ, и въ школахъ разныхъ наименованій.

Ушинскій былъ не кабинетный только ученый и теоретикъ, но и мудрый практикъ учебно-воспитательнаго дѣла. Онъ оставилъ намъ не только капитальный трудъ ученаго—«Человѣкъ, какъ

предметъ воспитанія»,—но и практическое руководство для матерей и начальнаго учителя,—руководство, которое по справедливости было названо «катехизисомъ начальнаго учителя», создалъ и первыя учебныя книжки для дѣтей,—знакомыя всѣмъ и родныя книжки,—«Родное Слово», за что и получилъ названіе—«нашъ родной учитель».

«Родное Слово» не только не устарѣло, но и продолжаетъ служить и для современнаго педагога образцомъ первой книги для класснаго чтенія по общему своему построенію, по характеру и направленію, по содержанію и талантливой обработкѣ матеріала, по доступности и увлекательности для начинающаго книжное ученіе грамотея, по живости воздѣйствій на душу ребенка. Ушинскій и зналъ, и вдохновеннымъ чутьемъ угадалъ душу ребенка и сумѣлъ дать ему такой воспитывающій матеріалъ, который воспринимался и свободно, и любовно.

И все, чѣмъ живетъ и волнуется современный педагогическій міръ, ведетъ свое начало отъ Ушинскаго, хотя многое и признается по забывчивости новымъ: программа (въ общемъ) начальной школы; воспитывающее чтеніе; свободное, непринудительное (охотное и любовное) ученіе; самодѣятельность («творчество») дѣтей; наглядность, какъ основной принципъ первоначальнаго ученія; радостный трудъ («ручной трудъ»), какъ природожденная потребность; доступное для дѣтскаго возраста природовѣдѣніе и «человѣковѣдѣніе», какъ основное содержаніе книги для класснаго чтенія, и проч., и проч.,—все это сказано и указано было Ушинскимъ, и только тяжелыя обстоятельства послѣднихъ годовъ его жизни и преждевременная смерть не дали талантливому педагогу довести свой излюбленный и одухотворенный трудъ до конца.

Наше время продолжаетъ работу Ушинскаго; но, какъ много еще изъ выясненныхъ имъ неотложныхъ требованій жизни относительно совершенствованія учебнаго дѣла остается и до сихъ поръ «гласомъ вопіющаго въ пустынѣ!» Религіозно-нравственное воспитаніе—не формальное только и не фарисейски-лицемѣрное, а истинно-христіанское и проникновенное въ дѣтскую душу; преобразование средней школы на основѣ не временныхъ и тенденціозныхъ политическихъ соображеній, а исключительно лишь научно-педагогическихъ; основательная научно-педагогическая (въ университетѣ) подготовка учителей средней школы и



проч.—все это и многое другое ждетъ очереди не только для проведенія въ жизнь, но и для всесторонней разработки.

Прошло сорокъ три года со смерти Ушинскаго, но онъ живетъ въ школѣ и въ насъ, и руководитъ дѣломъ педагогическимъ, и будетъ жить всегда, занимая первое мѣсто въ исторіи русскаго просвѣщенія, какъ первоначальникъ всенароднаго гуманитарно-воспитывающаго ученія въ семьѣ и школѣ.

Нельзя сомнѣваться, что и современный педагогическій міръ и все просвѣщенное русское общество исполнять свой долгъ передъ великимъ національнымъ педагогомъ и на память грядущимъ поколѣніямъ воздадутъ ему заслуженный почетъ.<sup>1)</sup>

Д. И. Тихомировъ.

---

<sup>1)</sup> Почтовый адресъ для пожертвованій: Москва, Б. Молчановка, редакція журнала „Юная Россія“, уполномоченному Комитета по ВЫСОЧАЙШЕ разрѣшенной всероссійской подпискѣ на памятникъ педагогу К. Д. Ушинскому—Дм. Ив. Тихомирову.

# Главнѣйшія опечатки въ статьѣ „Къ методологіи изученія философіи Спинозы“.

В. Н. Половцовой <sup>1)</sup>).

(„Вопр. Фил. и Психол.“ 1913 г. кн. 118.)

Стран.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ.
317	Примѣч.	Вѣна	Borna
319	10 снизу	духа (не души и тѣла)	духа (не души) и тѣла
320	Примѣч.	<i>Wohle... Wolter</i>	<i>Wable... Walter</i>
321	15 сверху	connetio	connexio
	Примѣч.	Verhandlung von	Verhandeling van
323	2 сверху.	мѣнѣ	мѣрѣ
325	Примѣч.	Sterling	Stirling
328	9 сверху	<i>Царабелла... Штокль</i>	<i>Цабарелла... Штöкль</i>
	Примѣч. 2.	р. 26	р. 345 и сл.
329	1 сверху	<i>Люикъ</i>	<i>Люинъ (de Luynes)</i>
	Примѣч. 1.	conatus esse	conatus sese
334	Примѣч. 1	р. 70	р. 397
335	10 снизу	Tr.	Pr.
	Примѣч.	duos, modos... Tonnergy	duos modos... Tannery
336	4 сверху	Kr. Eth. I., 33,	Eth. I., 33. Sch.
	16 сверху	Tr. de Deo (Cap. 2 p. 9, № 3 I)	Tr. de Deo I (Cap. 2. p. 9. Nota 1.)
337	Примѣч.	<i>Elbogen Ismar</i> [дальше пропущено заглавіе]	<i>Elbogen. Ismar. Der Traktatus de int. em. und seine Stellung in der Philosophie Spinozas.</i>
337	Примѣч.	Jungu.. Witer	Jung.. Winter
339	15 и 18 св.	Tr. Ph, C.	Pr. Ph. C.
	16 св.	въ письмахъ 1676 г.	въ письмахъ вплоть до 1676 г.
341	9 и 13 св.	Tr. Ph. C.	Pr. Ph. C.
341	Примѣч.	Cog. met.	Cog. met.
342	5 и 7 св.	Tr. Ph. C.	Pr. Ph. C.
346	Примѣч. 1	современности	того времени
346	„	2 De phil.. Ausserwelt.. Schöninjh	Dr. phil.. Aussenwelt.. Schöninjh

1) Всѣ опечатки безъ исключенія выправлены въ отдѣльномъ изданіи, которое и можетъ быть выслано авторомъ безвозмездно лицамъ, спеціально интересующимся философіей Спинозы. (Адресъ въ редакціи).

Стран.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ.
347	19 снизу	Tr. de int. em. II	Tr. de int. em. p. II.
347	16 снизу	seit	scit
348	3 сверху	Th. thus. p.	Tr. theol. p.
349	Примѣч.	<i>αντασία</i> .. Kente	<i>φαντασία</i> .. Rente
350	18 сверху	p. 12—13	p. 330.
360	14 сверху	naturessentia	natura=essentia
361	6 снизу	<b>Eth. (Ax. 6)</b>	<b>Eth. I Ax. 6.</b>
361	1 снизу	entia	essentia
365	11, 18 снизу	propter Deo.. opsissima	propter Deum.. ipsissima
365	7 снизу	Tr. Ph. C.	Pr. Ph. C.
368	10 сверху	въ нихъ essentiae	въ своихъ essentiis
368	Примѣч.	p. 42.	p. 364. .
369	9 снизу	Praep.	Praef.
370	Примѣч.	<i>Ribaud</i>	<i>Rivaud</i>
371	16 снизу	аттрибутовъ. Не	аттрибутовъ, не
371	10 снизу	Все же	Все тоже
374	Примѣч.	Spinosas.. herrschenden zu... (i) des... in. Diss... Greiswald	Spinozas.. herrschenden Ansichten zu... des... In. Diss.. Greitswald.
375	12 сверху	модуса интеллекта	модуса атрибута cogitatio- интеллекта
375	14, 20 сверху	модусомъ.. Tr. ge iut.	модусомъ того же атри- бута.. Tr. de int.
376	1 сверху	notiones	notiones
376	15 сверху	C. Eth.. Scz	(Eth.. Sch.
376	17 сверху	ихъ содержаніе	содержаніе notionum com- muniunium
376	3, 4 снизу	praeteru.. essentiae	praeter.. essentiam
378	15 снизу	<i>Декартъ</i> (Eth. I, 15). <i>Спи- ноза</i>	<i>Декартъ</i> . Въ положеніи Eth. I, 15. <i>Спиноза</i>
378	1 снизу	quatenus aqua	quatenus aqua
379	4 сверху	nec generatur, nec corrumpi- tur	nec generatur, nec corrup- pitur
379	9—10 снизу	интеллекта человеческого	интеллекта и человеческого
381	Примѣч.	Naturate	Naturante
382	14 сверху	but vulgo	ut vulgo
385	12 сверху	respecut	respectu
386	2—3 снизу	etendere	extendere
387	Примѣч.	A Etydy. „Low	A Study.. „How
390	6—7 сверху	кромѣ Eth. II, 7 и всѣхъ остальныхъ положеній съ его схолей	кромѣ Eth II. 7, съ его схо- лей, и всѣхъ остальныхъ положеній
394	14, 20 сверху	звѣнія: «i durae... possemus	зрѣнія: «i duae possimus
394	Примѣч.	Phil. St. Bg	Phil. St. Bd. X.
398	13 сверху	телеологически	теологически

## Главнѣйшія опечатки въ статьѣ „Антоніо Розмини“ В. Эрна.

(„Вопр. Фил. и Псих.“, 1913 г., кн. 119.)

---

<i>Стран.</i>	<i>Строка.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Слѣдуетъ.</i>
514	6 снизу	Сернаджотано.	Сернаджото
514	12 снизу	Тертскій	Трентскій.
517	1 сверху	1748	1848
517	8 снизу	XIII	VIII
518	10 снизу	Cosale..XIII	Casale.. VIII
520	7 сверху	Маніани	Маміани
522	1 снизу	Италія	Интрѣ.
535	18 снизу	Бончи	Бонги
537	10 снизу	благодарныя	благородныя
540	16 снизу	настроенія	построенія
541	12 сверху	актовъ	фактовъ
541	4 снизу	Soggio	Saggio
544	5 снизу	Галуктины	Галуппи.
546	18 снизу	насилно	случайно
548	12 снизу	выяснился	вызывался
560	7 снизу	Тальядерри	Тольяффи
562	4 снизу	практикѣ	критики
579	6 сверху	настроенія	построенія

---

# Материалы для журнальной статистики.

Въ 1913 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГИ“ распредѣлялись слѣдующимъ образомъ:

№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.	№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.
1	Херсонская . . . . .	47	47	Рязанская . . . . .	8
2	Кіевская . . . . .	45	48	Петроковская . . . . .	8
3	Владимірская . . . . .	40	49	Калужская . . . . .	7
4	Харьковская . . . . .	32	50	Костромская . . . . .	7
5	Саратовская . . . . .	27	51	Кутаисская . . . . .	7
6	Воронежская . . . . .	26	52	Приморская обл. . . . .	7
7	Область Войска Донск.	26	53	Забайкальская обл. . . . .	6
8	Екатеринославская . . . . .	25	54	Псковская . . . . .	6
9	Ярославская . . . . .	24	55	Архангельская . . . . .	4
10	Казанская . . . . .	23	56	Витебская . . . . .	4
11	Томская . . . . .	22	57	Гродненская . . . . .	4
12	Тифлисская . . . . .	21	58	Олонецкая . . . . .	4
13	Кубанская о. . . . .	19	59	Тобольская . . . . .	4
14	Полтавская . . . . .	18	60	Амурская обл. . . . .	3
15	Нижегородская . . . . .	18	61	Сувалкская . . . . .	3
16	Смоленская . . . . .	18	62	Семирѣченская обл. . . . .	3
17	Варшавская . . . . .	17	63	Ферганская обл. . . . .	3
18	Самарская . . . . .	17	64	Эстляндская . . . . .	3
19	Московская . . . . .	16	65	Сѣдлецкая . . . . .	2
20	Таврическая . . . . .	16	66	Карсская . . . . .	2
21	Тульская . . . . .	16	67	Выборгская . . . . .	2
22	Виленская . . . . .	15	68	Люблинская . . . . .	2
23	Орловская . . . . .	15	69	Ковенская . . . . .	2
24	Вятская . . . . .	14	70	Акмолинская обл. . . . .	2
25	Тамбовская . . . . .	14	71	Якутская . . . . .	2
26	Бессарабская . . . . .	13	72	Черноморская . . . . .	2
27	Подольская . . . . .	13	73	Манчжурія . . . . .	2
28	Пермская . . . . .	13	74	Бухарское ханство . . . . .	1
29	Терская о. . . . .	13	75	Елизаветпольская . . . . .	1
30	Курская . . . . .	12	76	Ломжинская . . . . .	1
31	Лифляндская . . . . .	12	77	Камчатская обл. . . . .	1
32	Тверская . . . . .	12	78	Самаркандская . . . . .	1
33	Бакинская . . . . .	10	79	Эриванская . . . . .	1
34	Сибирская . . . . .	10	80	Тургайская обл. . . . .	1
35	Астраханская . . . . .	9			
36	Иркутская . . . . .	9			
37	Минская . . . . .	9			
38	С-Петербургская . . . . .	9			
39	Сырѣ-Дарьинская . . . . .	9	II	Москва . . . . .	163
40	Пензенская . . . . .	9	III	С.-Петербургъ . . . . .	134
41	Уфимская . . . . .	9	IV	За границу . . . . .	40
42	Черниговская . . . . .	9			
43	Новгородская . . . . .	8			
44	Оренбургская . . . . .	8		Итого . . . . .	1236
45	Могилевская . . . . .	8			
46	Волынская . . . . .	8		(Безпл. и обмѣнныхъ).	128
				Итого по губерніямъ	899

## Открыта подписка на 1914 годъ

(IX-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей средняго возраста

# „СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ) и ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми безплатными приложеніями, редакція „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную вѣнность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно исполненными рисунками и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помещаются отдѣльныя картинки.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлоусовъ, Е. Волкова, Г. П. Володинъ, Степанъ Вольгичъ, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, О. П. Жукъ, П. П. Инфантьевъ, В. Ф. Капелькинъ, А. А. Кизеветтеръ, М. П. Клокова, С. А. Князьковъ, О. Н. Коваленская, Н. К. Кольцовъ, К. Костинъ, М. А. Круковский, Вл. Львовъ, А. Мирская, И. И. Митропольскій, И. Ф. Наживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, Н. Л. Персіанинова, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешовъ, М. В. Тиличева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 руб. 50 коп. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 3 руб. За границу 6 руб. Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова. Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой и 1910-ый—по 3 руб., 1911-й г. 1903 и 1904—по 3 р. 50 к., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Проспектъ и каталогъ изданія журнала безплатно.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается безплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

## Открыта подписка на 1914 годъ

на иллюстрированный, литературный и научно-популярный журналъ  
для дѣтей старшаго возраста

# „В С Х О Д Ы“.

Допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ среднія и низшія учебныя заведенія, бесплатн. народн. читальни и библиотеки. Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній одобренъ и включенъ въ каталогъ книгъ для чтенія воспитанникамъ кадетскихъ корпусовъ.

### Подписчики „ВСХОДЫ“ получаютъ:

**12** №№ большого формата разнообразнаго содержанія. Въ составъ ихъ входятъ: повѣсти и рассказы, оригинальные и переводные, стихотворенія, историческія повѣсти, сказки, легенды, біографіи знаменитыхъ людей, путешествія, очерки по естествознанію, географіи, этнографіи и пр. Постоянный отдѣлъ—Критическій указатель дѣтской и народной литературы.

**12** №№ „Библиотеки Веходовъ“—книжки малаго формата, заключающія въ себѣ каждая, по возможности, цѣлое произвед., беллетристическое или научно-популярное.

Кромѣ того, въ видѣ бесплатнаго приложенія, будетъ разосланъ всѣмъ подписчикамъ астрономическій романъ

### „ОСТРОВА ЭЭИРНАГО ОКЕАНА“.

*Б. Красногорскаго и Д. Святскаго.*

Романъ этотъ хотя имѣетъ тѣсную связь съ разосланнымъ подписчикамъ на 1913 годъ романомъ „По волнамъ зѣира“, но по своему содержанію имѣетъ самостоятельное значеніе.

Въ журналѣ принимаютъ участіе слѣдующія лица: И. Абрамовъ, В. Авенариусъ, Allegro, Алтаевъ, К. Баранцевичъ, В. Бруснянинъ, М. Ватсонъ, А. Вержниковъ, П. Вольногорскій, Б. Вѣринъ, А. Галагай, Г. Галина, В. Гатцукъ, С. Гусевъ-Оренбургскій, А. Доброхотовъ, С. Дрожжияъ, А. Заринъ, Ф. Заринъ-Несвицкій, Е. Игнатьевъ, И. Игнатьевъ, В. Измайловъ, С. Караскевичъ, С. Качіони, Л. Кормчій, А. Куприянова, П. Левицкій, В. Ленскій, И. Лѣсной, А. Мирская, С. Минцловъ, А. Нечаевъ, К. Носидловъ, Н. Носковъ, Б. Оксъ, Д. Пахомовъ, С. Порѣцкій, И. Потапенко, Н. Пружанскій, Н. Рагоза, З. Рагозина, А. Рославлевъ, А. Свирскій, А. Семеновъ, П. Сурожскій, В. Сѣрошевскій, М. Толмачева, А. Чглокъ, Е. Шведеръ и друг.

Отдѣлъ рецензій о дѣтскихъ книгахъ ведется кружкомъ, въ составъ котораго входятъ: Н. Альмедингъ-нъ, Д. Зискандъ, В. Величина, В. Воробьевъ, Н. Ельмановъ, И. Игнатьевъ, О. Калипа, С. Караскевичъ, М. Мигайъ, А. Налимовъ, О. Пассекъ, И. Петровъ, С. Порѣцкій, А. Пѣшкова-Голливѣрова, Е. Соловьева, Е. Чижовъ и М. Ямщикова.

### Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой:

на годъ въ Россіи 5 р., на  $\frac{1}{2}$  года 2 р. 50 к., на  $\frac{1}{4}$  года 1 р. 25 к. и на 1 мѣс.—42 к. За границу—8 р.

Подписка принимается: въ конторѣ журнала, С.-Петербургъ, при книжномъ магазинѣ подъ фирмою Н. Фену и К<sup>о</sup>, Петербургъ, Невскій пр., 90—92, и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель Н. Моревъ.

Открыта подписка на 1914 годъ на журналы:

# 1) „ЮНАЯ РОССИЯ“

## („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.  
СОРОКЪ ШЕСТОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой, за границу 7 р.  
Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Въ 1914 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ **вѣсьмъ** подписчикамъ: 12 **ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ**, въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и пр.

**Бесплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1914 г.:** I. *Лагерлефъ, С. Бѣлоснѣжка*, въ переводѣ Е. Н. Тихомировой. Съ рисунками. II. *Соловьевъ, М.* На автомобилѣ черезъ Австралію. Съ Рисунками. III. *Робертсъ, Ч.* Часовой въ плавняхъ. Въ перев. Гатдуга. Съ рисунками. IV. *Робертсъ, Ч.* Коридорный. V. *Робертсъ, Ч.* Четвероногій Робинзонъ. VI. *Скубенко, Б.* Въ темныхъ дебряхъ.

# 2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.  
СОРОКЪ ШЕСТОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой, за границу 3 р.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА** на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р. Книгопродавцамъ уступка 5<sup>0</sup>/<sub>100</sub>.

**АДРЕСЪ РЕДАКЦІИ:** Москва, Б. Молчановка, д. № 18.

**Подписка принимается** во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ конторахъ и отдѣленіяхъ.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: за страницу 40 руб., за  $\frac{1}{2}$  страницы 20 руб., за  $\frac{1}{4}$  страницы 10 руб. за  $\frac{1}{8}$  страницы 5 руб.

Издательница Е. Н. Тихомирова. Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы; 2) Учительская библіотека; 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

**Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.**



## Открыта подписка на 1914 годъ

XXV г.  
изданія.

на журналъ

XXV г.  
изданія.

## „ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ отзывы о новыхъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ, о дѣтскихъ книгахъ и друг. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, акад. В. Вернадскій, Ю. А. Веселовскій, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. М. А. Каблуковъ, проф. Н. А. Каблуковъ, членъ Гос. Думы И. С. Ключевъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нечаевъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсяннико-Кулаковский, проф. И. Г. Орманскій, Г. Роковъ, прив.-доц. М. М. Рубенштейпъ, С. Ф. Русова, П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, Б. И. Сыромятниковъ, В. Я. Улановъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чарнолуцскій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. И. Д. Шашмановъ, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

**Подписная цѣна:** въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост. — 5 р.

Земствамъ, городскимъ самоуправленіямъ, просвѣтительнымъ и учительскимъ обществамъ при подпискѣ не менѣе чѣмъ на 5 экземпляровъ дѣлается уступка въ размѣрѣ 5% подписной цѣны и при подпискѣ болѣе чѣмъ на 10 экземпляровъ—въ размѣрѣ 10%. Уступки эти дѣлаются при непремѣнномъ условіи высылки денегъ непосредственно въ редакцію.

**Плата за объявленія въ журналѣ:** 30 руб. за страницу и 15 руб. за полстраницы.

**Подписка принимается:** въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Коношенный пер., домъ № 33), во всѣхъ почтовыхъ и почтово телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

Открыта подписка на 1914 годъ.

четвертый  
годъ изданія.**ШКОЛА И ЖИЗНЬ**четвертый  
годъ изданія.

Еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ ежесѣчными приложениями.

Газета будетъ выходить въ форматѣ еженедѣльника.

**Программа газеты:** 1) Статьи по вопросамъ: а) организаціи школы и школьнаго законодательства, б) общепедагогической теоріи и практики. 2) Статьи по различнымъ вопросамъ образованія и воспитанія. 3) Фельетонъ, характеризующій по преимуществу внутреннюю жизнь школы или популяризирующій различныя стороны знанія. 4) Обзоръ печати. 5) Хроника образованія; дѣятельность земствъ и городовъ, законодательныхъ учреждений и т. д. 6) Хроника школьной жизни въ Россіи и за границей. 7) Обзоръ спеціальной литературы русской и иностранной.

Подъ общей редакціей Г. А. ФАЛЬБОРКА.

**Подписная цѣна:**

	На годъ.	На 6 м.	На 3 м.
Съ доставкой и пересылкой . . . . .	6 руб.	3 руб.	2 руб.

Для учащихся въ начальныхъ училищахъ допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб. и къ 1 февраля, 1-му марту, 1-му апрѣля и 1-му мая—по 1 руб.

Подписка принимается: въ Главной Конторѣ, Петербургъ, Кабинетская, д. Губернскаго Земства, № 18, во всѣхъ почт.-тел. отдѣл. и въ солидн. книжн. магаз.

Объявленія: Строка вонпареди впереди текста 60 к., позади—30 к.

1914 годъ. Годъ изданія пятый.

**„Временникъ“**

Общества содѣйствія успѣхамъ опытныхъ наукъ и ихъ практическихъ примѣненій, имени Х. С. Леденцова, состоящаго при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ и Императорскомъ Московскомъ Техническомъ Училищѣ.

Журналъ издается впусками, въ объемѣ отъ 5 до 8 листовъ, не менѣе трехъ разъ въ годъ съ многочисленными иллюстраціями, подъ общей редакціей засл. проф. Н. А. Умова.

Въ журналѣ помѣщаются свѣдѣнія о дѣятельности Общества и Совѣта, рѣчи и доклады, читаемые на общихъ собраніяхъ Общества, касающіеся его задачъ, вопросовъ науки и техники, организаціи научныхъ и техническихъ учреждений въ Россіи и на Западѣ; рефераты, экспертныхъ комиссій Общества и отчеты о работахъ и изслѣдованіяхъ, произведенныхъ при содѣйствіи Общества: новости русскаго и иностраннаго законодательства по изобрѣтеніямъ.

Въ теченіе года издается при „Временникѣ“ нѣсколько приложенийъ, заключающихъ статьи по однороднымъ отдѣламъ науки и техники.

Въ журналѣ имѣется справочный отдѣлъ, въ которомъ даются отвѣты на вопросы техническаго и юридическаго характера, относящіеся къ изобрѣтеніямъ.

Съ требованіями обращаться въ редакцію журнала: Москва, М. Харитоньевскій пер. д. 4. Тел. 1-73-39.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на НОВЫЙ (7-й) ГОДЪ ИЗДАНІЯ  
сентябрь 1913—сентябрь 1914 г. Ежемѣсячнаго журнала  
**„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНІЕ“.**

(Органъ реформы школьнаго и семейнаго воспитанія и образованія.)

Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

„Свободное Воспитаніе“ имѣетъ свою цѣль разработку вопросовъ о такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самостоятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юности и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоятъ слѣдующія задачи: 1) разработка вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условій воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи.

### ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Статьи по вопросамъ умственнаго, нравственнаго, физическаго, школьнаго и семейнаго воспитанія, образованія и самообразованія.—2) Статьи о семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія.—3) Статьи о материнствѣ и воспитаніи ребенка въ первые годы жизни.—4) Статьи и очерки по вопросамъ защиты дѣтей отъ жестокости эксплуатаціи.—5) Статьи о свободнообразовательныхъ начинаніяхъ.—6) Статьи и очерки по ручному труду (земледѣльческому и т. д.).—7) Очерки и статьи по природовѣднью, устройству экскурсій и т. д.—8) Очерки по вопросамъ гигиены дѣтства и юности. 9. „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія.—10) Переписка между родителями, воспитателями, учителями и вообще всѣми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія.—11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей.—12) Библиографія.—Многія статьи иллюстрируются рис., изображающими передовыя школы, дѣтскія работы и т. д. и т. д.

### СОТРУДНИКИ ЖУРНАЛА:

Въ журналѣ принимаютъ участіе: И. А. Бенеvскій, Ю. Н. Вагнеръ, д-ръ А. С. Буткевичъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, Е. Е. Горбунова, И. И. Горбуновъ-Посадовъ, А. А. Громбахъ, Н. Н. Гусевъ, А. Г. Дауге, д-ръ А. Дернова-Ярмоленко, С. Н. Дурылинъ, А. У. Зеленко, А. С. Зоновъ, д-ръ Н. А. Кабановъ, О. В. Кайданова, Н. С. Киричокъ, А. Китаевъ, М. М. Ключковскій, А. Н. Коншинъ, Н. Крупская, М. и С. Левитины, И. П. Накашидзе, Н. Оетгли, А. П. Печковский, О. В. Полегаева, Е. И. Поповъ, А. Б. Петришевъ, В. В. Петровъ, д-ръ В. В. Рахмановъ, Н. А. Рубакинъ, профес. И. Е. Рѣпинъ, И. М. Соловьевъ, Е. К. Соломинъ, Т. Л. Сухотина, Е. Я. Фортунатова, А-ръ А. Фортунатовъ, К. А. Фортунатовъ, Г. Г. Черкезовъ, С. Т. Шацкій, Л. К. Шлегеръ, д-ръ А. Шкарванъ и мн. др.

**Въ журналѣ, между прочимъ, были помѣщены статьи по слѣдующимъ вопросамъ:**

Общіе вопросы воспитанія и образованія.—Воспитаніе дѣтей въ первые годы жизни.—Дошкольное воспитаніе вообще.—Нравственное и религіозное воспитаніе.—Половое воспитаніе.—Воспитаніе трудныхъ и ненормальныхъ дѣтей.—Дѣтскія самоубійства.—Школьная дисциплина и наказанія.—Изученіе ребенка и дѣтскаго вопроса вообще.—Дѣтскіе вопросы и запросы.—Опыты новыхъ школь.—Методика занятій въ начальной школѣ.—Совмѣстное воспитаніе.—Питаніе школьниковъ.—Народные университеты.—Высшее образованіе.—Народныя и дѣтскія библиотеки.—Сетлементы, дѣтскіе клубы, дѣтскія площадки, дѣтскія колоніи, народныя дѣтскія сады, лѣтнія занятія дѣтей.—Родительскія клубы и школы для родителей.—Учительская практика.—Родной языкъ и литература.—Письмо.—Исторія.—Природовѣдѣніе.—Экскурсіи.—Географія, космографія и астрономія.—Физика.—Математика.—Изученіе иностранныхъ языковъ—Ручной трудъ.—Сельское хозяйство и домоводство.—Рисованіе, лѣпка и вообще искусство въ школѣ.—Музыка и пѣніе.—Гигіена, физическое воспитаніе, игры, ясли.—Алкоголизмъ и воспитаніе.—Дополнительная школа.—Идеи свободнаго воспитанія въ другихъ странахъ.—Статьи, относящіяся къ біографіи писателей и педагоговъ и некрологи.—Библиографія и т. д. и т. д.

Подписной годъ считается съ 1-го сентября. Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 р., на полгода—1 р. 50 к. Для сельскихъ учителей съ доставкой и пересылкой на годъ 2 р., на полгода—1 р. Подписка принимается—въ Москвѣ: въ конторѣ редакціи журнала „Свободнаго Воспитанія“ (Дѣвичье поле, Трубенкой пер., д. 8). Предуказанные годы можно выписывать за 3 руб. каждый годъ, съ пересылкой. Отдѣльные №№ 25 коп. безъ пересылки.

Издатель А. Н. Коншинъ.

Редакторъ И. Горбуновъ-Посадовъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ  
на ежемѣсячный журналъ исторіи и исторіи литературы

# Голосъ Минувшаго.

Подъ редакціей С. П. Мельгунова и В. И. Семевскаго.

(2-й годъ изданія).

## Программа журнала:

- |   |   |
|---|---|
| I. Научныя статьи по вопросамъ русской и всеобщей исторіи, исторіи литературы, философіи, искусства и археологіи. | V. Обзоръ журналовъ русскихъ и иностранныхъ.                          |
| II. Мемуары, записки, дневники и письма современниковъ.   | VI. Критика и библиографія.   |
| III. Различныя матеріалы по исторіи, исторіи литературы и т. д.   | VII. Новости русской и иностранной ныуки.                             |
| IV. Историческая беллетристика.   | VIII. Хроника. Біографіи, некрологи русскихъ и иностранныхъ дѣятелей. |

Журналъ иллюстрируется картинками изъ прошлаго и портретами дѣятелей русск. и иностран. и выходитъ ежемѣсячно книгами разм. въ 20 лист., начиная съ января 1914 года.

Въ 1913 году въ „ГОЛОСЪ МИНУВШАГО“ приняли фактическое участіе:

Арсеньевъ К. К., Аваллани С. Л., Адарюковъ В. Я., Ашенбреннеръ М. Ю., Батюковъ, Ф. Д., Бесобразовъ П. В., Бирюковъ П. И., Боборыкинъ П. Д., Богучарскій В. Я., Боровой А. А., Брокскій Н. Л., Бѣлокопскій И. П., Василенко П. П., Васютинскій А. М., Веселовскій Б. Б., Веселовскій Ю. А., Выпшицеръ М., Вѣтринскій Ч., Гернетъ М. Н., Герш-зонъ М. О., Горяиновъ С. М., Готье Ю. В., Грузинскій А. Е., Дживилеговъ А. К., Дьяконовъ М. А., Евгеньевъ В. М., Егоровъ Д. Н., Игнатовичъ И. И., Игнатовъ И. П., Иорданскій Н. М., Каллашъ В. В., Карсавинъ Л. П., Карфъ Н. И., Кизветтеръ А. А., Ковалевскій М. М., Коваленскій М. Н., Козловскій Л. С., Колосовъ Е. А., Кони А. Ф., Корфъ С. А., Коршъ Ф. Е., Кузьминскій К. С., Лаппо-Данилевскій А. С., Лазурскій В. Ф., Лернеръ Н. О., Лучинки И. В., Максимовъ А. Н., Мельгуновъ С. П., Менделѣевъ Н. М., Мокіевскій П. В., Морозовъ Н. А., Новорусскій М. В., Ольземъ В. Н., Пантелѣевъ Л. Ф., Перцевъ В. Н., Петлюра С. В., Пичета В. И., Плехановъ Г. В., Покровскій М. М., Покровскій, М. Н., Полянскій Т. И., Полянскій Н. П., Попельницкій А. З., Поповъ И. И., Пругавикъ А. С., Розановъ М. Н., Розенбергъ В. А., Романовъ Н. И., Русановъ Н. С., Рѣзановъ В. И., Рѣпнявъ И. Е., Рябининъ И. С., Савинъ А. Н., Сакулинъ П. П., Сватиковъ С. Г., Семелскій В. И., Сждорговъ Н. П., Стекловъ Ю. М., Сыромятниковъ Б. И., Тарасовъ Е. И., Тарле Е. В., Успенскій К. Н., Финтеръ В. Н., Фриче В. М., Хижняковъ В. М., Чайковскій Н. В., Чебышевъ А. А., Черткова А. К., Чертковъ В. А., Чубинскій М. П., кн. Шаховской Д. И., Щеголевъ П. Е., Щенкинъ В. Н., Щенкинъ Е. Н., Шрейдеръ И. И., Яковлевъ А. И. и др.

## Условія подписки:

съ доставкой и пересылкой въ Россіи: на годъ 8 руб., на  $\frac{1}{2}$  года 4 руб., на одинъ мѣсяць 1 руб., за границу 10 руб.

Для народныхъ учителей и учащихся допускается рассрочка по 2 руб. Въ отдѣльной продажѣ книга журнала 1 руб.

Перемѣна адреса 20 коп.

Подписныя деньги на 1914 годъ должны направляться въ редакцію журнала (Москва, Гранатный пер., домъ 2, кв. 31, тел. 1-78-28) или въ новую контору журнала (Складъ книгоиздательства „Задруга“, Москва, Нижняя Кисловка, д. 1, кв. 4, тел. 1-36-27).

2-й годъ  
изданія.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

2-й годъ  
изданія.

на 1914 годъ на

**Юридическій Вѣстникъ.**

Журналъ Московскаго Юридическаго Общества, издаваемый при содѣйствіи Петербургскаго Юридическаго Общества и Общества имени А. И. Чулова для разработки общественныхъ наукъ.

Подъ общей редакціей Б. А. КИСТЯКОВСКАГО.

Ближайшее участіе въ редакціи принимаютъ: А. С. Алексѣева, М. М. Винаверъ, А. Э. Вормсъ, Н. В. Давыдовъ, Н. М. Ждановъ, И. А. Кистяковскій, М. М. Ковалевскій, А. А. Мануиловъ, В. Д. Набоковъ, П. И. Новгородцевъ, Н. Н. Полянскій и М. П. Чубинскій.

„Юридическій Вѣстникъ“ выходитъ въ количествѣ четырехъ книгъ въ годъ—въ февралѣ, апрѣлѣ, октябрѣ и декабрѣ въ размѣрѣ отъ 12 до 15 печатныхъ листовъ.

Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ комплекты „Юридическаго Вѣстника“ за 1913 годъ продаются по 6 рублей, съ выходомъ же 5 кн. цѣна будетъ повышена до 8 руб.

Подписная цѣна на годъ—6 рублей, на полгода—3 рубля съ пересылкой и доставкой. Цѣна каждой книги въ отдѣльной продажѣ 2 рубля. Подписка принимается въ редакціи и конторѣ журнала „Юридическій Вѣстникъ“ въ Москвѣ, Пречистенка Б. Левшинскій пер. д. № 13, кв. 8. По дѣламъ конторы обращаться по буднимъ днямъ отъ 12 до 4 ч. дня по телеф. 3-44-48. Въ Кіевѣ подписка принимается въ книжномъ магазинѣ Н. Я. Оглобина, Крещатикъ, д. № 33.

Издатель: Юридическое Общество при Импер. Московскомъ Университетѣ.  
Редакторъ Б. А. Кистяковскій.

Открывается подписка на 1914 годъ на

**Психіатрическую газету**

издаваемую при участіи въ редакціонномъ комитетѣ проф. Л. В. Блуменау, прив.-доц. С. А. Суханова, д-ра А. В. Тимофеева, д-ра Н. А. Юрмана, и прив.-доц. А. И. Ющенко, подъ редакціей д-ра С. Я. Любимова.

„Психіатрическая газета“ будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ (1-го и 15-го) въ размѣрѣ двухъ печатныхъ листовъ.

„Психіатрическая газета“ посвящается вопросамъ невропатологій, психіатріи, нормальной и патологической психологій, судебной психопатологій и сопредѣльнымъ научнымъ областямъ. Будутъ помѣщаться: оригинальныя статьи, обзоры, рефераты, рецензіи, библиографическія замѣтки и проч., своевременно отчеты о засѣданіяхъ ученыхъ обществъ и научныхъ собраній и хроника о текущихъ событіяхъ психіатрической жизни.

Подписная цѣна 5 рублей съ пересылкой и доставкой.

Подписка принимается въ редакціи „Психіатрической газеты“: С.-Петербургъ, больница „Всѣхъ Скорбящихъ“, Петергофское шоссе, 140, тел. 461-57.

Объявленія принимаются по 35 к. за строчку, за страницу — 20 руб., за 1/2 стран. 10 р., за 1/4 стран. 5 р. Печатаніе на обложкѣ по особому соглашенію.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1914 годъ  
на ежемѣсячный журналъ

## „ВОПРОСЫ ПСИХІАТРИИ и НЕВРОЛОГИИ“

съ приложеніемъ „Ежегодный обзоръ русской литературы по психіатриі и неврологіи“.

Редакціонный комитетъ

*Психіатрія:*

М. Ю. Лахтинъ, В. И. Семидаловъ.  
С. А. Сухановъ.

*Неврологія:*

А. М. Гринштейнъ, В. Э. Держин-  
скій, М. А. Захарченко, Н. Н. Якунинъ.

Редакторъ М. Ю. Лахтинъ.

„Вопросы Психіатриі и Неврологіи“ ставятъ себѣ задачу путемъ систематическаго подбора рефераторовъ и рецензій по возможности полно отражать на своихъ страницахъ современную неврологическую и психіатрическую литературу, а также литературу смежныхъ областей медицины и естествознанія.

Помимо отдѣльныхъ рефератовъ и рецензій въ журналъ будутъ помѣщаться обзоры литературы по тому или другому вопросу современности.

Неконецъ каждый номеръ будетъ содержать также и оригинальныя статьи по психіатриі и неврологіи.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно въ размѣрѣ 3-хъ печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна 8 руб. въ годъ. Адресъ редакціи: Москва, Красносельская ул. близъ Елоховской площади, д. № 65. Тел. 108—61.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ НА

## Вѣстникъ психологіи, криминальной антропологіи и педологіи

(Вѣстникъ Психо-Неврологическаго Института).

Подъ общю редакцію академика В. М. Бехтерева и при ближайшемъ участіи проф. С. К. Гогеля (криминальная антропологія), проф. А. Ф. Лазурскаго (психологія) и директора Педологическаго Института проф. К. И. Поварнина (педологія).

Подписка принимается: въ канцеляріи Психо-Неврологическаго Института. Гг. Иногородніе приглашаются свѣи заявленія о подпискѣ и подписныя денги адресовать: „Психо-Неврологическій Институтъ. С.-Петербургъ.“

Книжные магазины, принимающіе подписку на журналъ, пользуются скидкой въ 5% съ подписной цѣны.

Подписная цѣна—6 руб. въ годъ съ пересылкой; на  $\frac{1}{2}$  г.—3 р.

Для учащихся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ и учителей начальныхъ школъ при подпискѣ непосредственно черезъ канцелярію Института—3 р. 50 к., на  $\frac{1}{2}$  г.—2 р.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ НА ЖУРНАЛЪ

## ПСИХОТЕРАПІЯ

Годъ  
пятый.

Годъ  
пятый.

Обозрѣніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологіи.

Въ журналъ принимаютъ участіе: А. Adler (Вѣна), М. М. Асаііани (Москва), F. Asnaurow (Женева), R. Assagioli (Флоренція), А. Н. Бернштейнъ (Москва), И. А. Бирштейнъ (Одесса), E. Wexberg (Вѣна), O. Hinrichsen (Базель), Vera Erpelbaum (Цюрихъ), Ю. В. Каннабихъ (Москва), O. Kaus (Вѣна), В. Н. Лихницкій (Одесса), Н. Е. Осиповъ (Москва), Stein (Будапешть), W. Stekel (Вѣна), Ch. Strasser (Цюрихъ), O. Б. Фельцманъ (Москва), Frischauf (Вѣна). Редакторъ Н. А. Вырубовъ.

Журналъ выходитъ шестью книгами въ годъ, не менѣе трехъ листовъ каждая. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой 5 руб. Цѣна отдѣльной книжки—90 коп. Подписка принимается въ конторѣ редакціи „Психотерапія“: Москва, Патриаршіе пруды, Ермолаевскій пер., 13; Тел. 108-41.

## Вѣстникъ опытной физики и элементарной математики.

Выходитъ 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, въ 24 и 32 стр. каждый, подъ редакціей приватъ-доцента **В. Ф. Кагана**.

**Программа журнала:** Оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросамъ преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Разныя извѣстія. Математическія мелочи. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамиліями рѣшившихъ. Упражненія для учениковъ. Задачи на премію. Библиографическій отдѣлъ: обзоръ специальныхъ журналовъ; замѣтки и рецензіи о новыхъ книгахъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Предыдущіе семестры были рекомендованы: Учен. Ком. Мин. Нар. Пр.— для гимн. мужск. и женск., реальч. уч., прогимн., городск. уч., учит. инст. и семинарій; Главн. Упр. Военно-Учебн. Зав.— для военно-уч. заведеній; Учен. Ком. при Св. Синодѣ— для дух. семинарій и училищъ.

Пробный номеръ высылается за одну 7-коп. марку.

### УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ **6 р.**, за полгода **3 р.** Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ **4 руб.**, за полугодіе **2 руб.** Допускается разсрочка подписной платы по соглашенію съ конторой редакціи. Книгопродавцамъ 5<sup>0</sup>/<sub>10</sub> уступки.

**Тарифъ для объявленій:** за страницу 30 руб.; при печатаніи не менѣе 3 разъ—10<sup>0</sup>/<sub>10</sub> скидки, 6 разъ—20<sup>0</sup>/<sub>10</sub>, 12 разъ—30<sup>0</sup>/<sub>10</sub>.

Журналъ за прошлые годы по 2 р. 50 к., а учащимся и книгопродавцамъ по 2 р. за семестръ. Отдѣльные номера текущаго семестра по 30 к., прошлыхъ семестровъ по 25 к.

Адресъ для корреспонденцій: **Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.**

## „Богословскій Вѣстникъ“

1914-й годъ. 23-й годъ изданія.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1914 году будутъ предложены

**СЕДЬМАЯ и ВОСЬМАЯ ЧАСТИ**

**Твореній Преп. Ефрема Сирина.**

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ 7 и 8 части твореній преп. Ефрема Сирина

**восемь рублей съ пересылкой.**

*Прим.* Безъ пересылки **семь рублей**, за границу—**десять.**

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.; для подписавшихся на журналъ безъ приложенія разсрочка: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Новые подписчики, внесше полную годовую плату до 15-го января 1914 г., могутъ получить бесплатно напечатанные въ 1913 году листы „Исслѣдованій Апокалипсиса“ А. М. Бухарена (Архим. Θεοδoρa).

*Прим.* Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакціи пользуются скидкой отъ 20 до 30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ священникъ *Павелъ Флоренскій.*

## Открыта подписка на 1914 годъ.

НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ПОПУЛЯРНЫЙ ЕСТЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ  
съ иллюстраціями въ текстъ журналъ

# „ПРИРОДА“

(годъ изданія III).

Въ редактированіи отдѣловъ участвуютъ: Маг. геогр. С. Г. Григорьевъ, проф. Н. К. Кольцовъ, проф. Н. М. Кулагинъ, проф. П. П. Лазаревъ, проф. Л. В. Писаржевскій, проф. К. Д. Покровскій, ассист. по каф. физ. геогр. С. А. Советовъ, проф. Л. А. Тарасевичъ, ст. минер. Акад. Наукъ А. Е. Ферсманъ, проф. Н. А. Шиловъ, пр.-доц. В. В. Шипчинскій.

СОДЕРЖАНИЕ: Философія естествознанія.—Астрономія.—Физика.—Химія.—Геологія съ палеонтологіей.—Минералогія.—Микробиологія.—Медицина.—Гигіена.—Общая біологія.—Зоологія.—Ботаника.—Антропологія.—Человѣкъ и его мѣсто въ природѣ.

Условія подписки: на годъ (съ дост. и перес.)—5 руб., на 1/2 года—2 р. 50 к., на три мѣсяца—1 р. 25 к., на 1 мѣс.—50 к., за границу на годъ—7 руб. Комплекты всѣхъ №№ за 1912 и 1913 гг. высылаются каждый по полученіи 5 р., въ роскошномъ переплетѣ—6 р. 50 к.

Адресъ главной конторы и редакціи: Москва, Мясницкая, Гусятниковъ пер., 11.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

## УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКАГО

Казанскаго Университета  
на 1913 годъ.

ВЪ УЧЕНЫХЪ ЗАПИСКАХЪ заключаются:

I. Отдѣлъ Наукъ.

II. Отдѣлъ критики и библиографіи.

III. Университетская лѣтопись.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей, памятки историческіе и литературные, съ научными комментаріями и памятки, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями съ пересылкою 7 р. Подписка принимается въ Правленіи Университета.

Редакторъ А. Пюнтковский.

ГОДЪ ИЗДАНІЯ СОРОКЪ ДЕВЯТЫЙ.

## „Астраханскій Листокъ“

ЕЖЕДНЕВНОЕ ИЛЛЮСТРИРОВАННОЕ ИЗДАНИЕ.

„Астраханскій Листокъ“ будетъ выходить въ 1914 году томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Подписная цѣна съ пересылкой

1 годъ—7 руб. 50 коп., 1/2 года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб., 1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинскій.



ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ НА ЖУРНАЛЬ  
**ИЗВѢСТІЯ ОБЩЕСТВА ИЗУЧЕНІЯ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНІИ.**

Годъ изданія второй.

Выходить 8 разъ въ годъ книжками около 3 печатныхъ листовъ каждая.

(По мѣрѣ надобности помѣщаются иллюстраціи и карты.)

**Программа журнала.** Статьи и доклады по изученію края преимущественно въ отношеніи историческомъ, географическомъ, естественно-научномъ, бытовомъ, культурномъ и экономическомъ, а также по выясненію условій его всесторонняго развитія; научные вопросы, связанные съ изученіемъ края въ указанныхъ отношеніяхъ. Текущая дѣятельность Общества изученія Олонецкой губерніи. Хроника правительственной, общественной и частной инициативы въ дѣлѣ изученія губерніи, развитія ея производительныхъ силъ и условій жизни населенія. Отдѣльныя статьи, замѣтки и сообщенія о жизни края и его изученіи. Обзоръ текущей литературы о краѣ. Указатель литературы по всѣмъ вопросамъ, касающимся края. Справочный отдѣлъ по вопросамъ, связаннымъ съ дѣятельностью Общества. Отвѣты редакціи. Объявленія.

Подписная плата, съ доставкой и пересылкой: на годъ для членовъ О-ва 8 книгъ—2 руб. на  $\frac{1}{2}$  года 4 кн.—1 руб., на  $\frac{1}{4}$  года 2 кн.—50 коп., на 1 мѣс. 1 кн.—25 коп., для прочихъ подписчиковъ на годъ 8 кн.—3 руб. На  $\frac{1}{2}$  года 4 кн.—1 руб. 50 коп., на  $\frac{1}{4}$  года 2 кн.—75 коп., на 1 мѣс. 1 кн.—50 коп. Съ пересылкой за границу 4 руб. въ годъ.

Період. изданія и объявл. объ нихъ охотно принимаются въ обмѣнъ.

Всякаго рода запросы должны снабжаться почтовыми марками или открытками для отвѣта.

Подписка и объявленія въ Петрозаводскѣ принимаются: у гг. членовъ-учредителей О-ва; въ Губ. типографіи, книж. маг. Мазилова, въ Гостинномъ дворѣ  
 Редакторы: И. И. Благовѣщенскій, горн. инж. Б. Н. Михайловъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ

(XL годъ изданія)

НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЬ

**„Церковный Вѣстникъ“,**

издаваемый при

**Императорской Спб. Духовной Академіи.**

Еженедѣльный журналъ „Церковный Вѣстникъ“ вступаетъ въ 1914 г. сороковой годъ изданія.

Условія подписки на 1914 годъ.

На годъ въ Россіи 5 руб., на полгода—2 руб. За границу на годъ—7 руб. На годъ въ Россіи съ ежемѣсячнымъ журналомъ „Христіанское Чтеніе—8 руб.

На годъ за границу съ ежемѣсячнымъ журналомъ „Христіанское Чтеніе“—10 руб.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи: С.-Петербургъ, Херсонская ул., домъ № 8, кв. 8.

Редакторъ профессоръ Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи  
 Гр. Прохоровъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

**„ВѢРА И РАЗУМЪ“**

въ 1914 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками два раза въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

**Подписка принимается:** въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиный дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“.

Открыта подписка на 1914 годъ  
на религіозно - философско - научный журналъ

**„Вѣстникъ Теософіи“.**

(СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.)

Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (іюнь и іюль) журналъ  
не выходитъ.

Цѣна 6 руб. въ годъ съ доставкой и пересылкой въ предѣлахъ Россійской Имперіи. Допускается разсрочка: за  $\frac{1}{2}$  — 8 руб. 50 коп., за 3 мѣсяца — 2 руб. 20 коп. Отдѣльный № 75 коп. За перемѣну адреса городского на городской—20 коп., городского на иногородній и обратно иногородняго на городской—50 коп.

Подписка за границу принимается только годовая: цѣна 10 руб.

Подписка для иногороднихъ только черезъ контору редакціи.

Городская подписка принимается въ конторѣ редакціи (С.-Петербургъ, Ивановская, 22, кв. 24) ежедневно, кромѣ субботы и праздничныхъ дней отъ 2—4 час. дня, а также во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ. Годовая подписка въ разсрочку безъ повышенія цѣны допускается только до 1 января 1914 года.

По дѣламъ редакціи издательница принимаетъ лично по средамъ отъ 4—5 час. дня.